شرح الإرشاد

لأبي بكر بن ميمون

تحقيق الدكتور الشيخ
أحمد حجازي أحمد السقا

الناشر مكتبة الأنجلو المصرية بمصر

إهداء

أهدى هذا الكتاب الى الاستاذ الدكتور يحيى هاشم حسن فرغل استاذ الفلسفة الاسلامية بجامعة الأزهر ، وعميد كلية أصول الدين • فرع جامعة الأزهر فى طنطا • تقديرا لعلمه وخلقه ؟

د / احمد حجازى السقا

١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٧ م

طبعة مصر

ملاحظـــة :

يطبع هذا الكتاب لأول مرة فى « مصر » على مخطوطة مكتبـة أحمد الثالث فى « تركيا » وحق الطبـع والنشر لمكتبة الانجلو المصرية ١٦٥ شارع محمد فريد بالقاهرة .

الطبعة الأولى بمصر
جمادى الأولى ١٤٠٧ هـ - يناير ١٩٨٧ م
مطبعة دار التضامن
٢٢ شارع سامى - لاظوغلى

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الكتاب

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على النبى الأمى الكريم ، وعلى آله وأصحابه أجمعين ، والتابعين لهم بالخير الى يوم الدين .

أما بعد

فان الشيخ (١) عبد الملك ، بن عبد الله ، بن يوسف ، ابن محمد ، بن عبد الله . المكنى بأبى المعالى ، **المولود فى اليوم الثامن عشر من المحرم عام اربعمائة وتسع عشرة من الهجرة** . الموافق الثانى والعشرين من فبراير عام الف وثمانية وعشرين من الميلاد . **والمتوفى فى اليوم الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر ، عام ثمان وسبعين واربعمائة** ، الموافق الخامس والعشرين من اغسطس عام الف وخمسة وثمانين من الميلاد .

قد الف كتابا جليل القدر ، فى عام الكلام ـ وهو علم الفلسفة الاسلامية ـ ، وسماه : **« الارشاد الى قواطع الادلة فى اصول الاعتقاد »** .

* * *

وامام الحرمين ـ رحمه الله ـ من بيت علم ودين . فوالده هو الشيخ عبد الله بن يوسف بن عبد الله . قد ذكر «السبكى» فى طبقات الشافعية انه كان تقيا وعالما وعلى خلق . وقد اثر فى ولده (٢) تاثيرا حسنا ، فكان

(١) انظر : **الجوينى امام الحرمين** للدكتورة فوقية حسين محمود . ـ سلسلة أعلام العرب .

(٢) امام الحرمين مثل صديقنا العزيز الاستاذ الدكتور يحيى هاشم حسن فرغل . فان والده كان اماما من ائمة المسلمين العظام .

خير خلف لخير سلف . وقد رحل الى « بغداد » و « بلاد الحجاز » وجاور فى « مكة المكرمة » أربع سنوات ، يناظر ويفتى . وقد بلغ من اجتهاده فى المناظرة والفتيا ، أن حرص المسلمون على تلقيبه بلقب « امام الحرمين » تكريما له ، واعترافا منهم بجهوده ..

وقد ألف فى علم أصول الدين كتابه الذائع الصيت « الارشاد الى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد » وقد حققه واعتنى به : الدكتور محمد يوسف موسى - والأستاذ على عبد المنعم . فى « مصر » ، ومن قبلهما المستشرق « لوسيانى » مع ترجمة فرنسية سنة ١٩٣٨ م ، فى « باريس » .

* * *

وقد تحدث فى هذا الكتاب عن نظرية المعرفة ، وعن حدوث العالم ؛ ليبين أن الله هو الخالق للعالم . وتحدث عن الله وصفاته . ومن المسائل التى شغلت بال المسلمين طويلا : مسألة الاستواء على العرش . وأوله المؤلف فى كتاب الارشاد هذابمعنى القهر والغلبة والعلو . ثم تحدث عن مسألة خلق الأعمال . فاثبت أن الله خالق كل شىء وأنه يريد الايمان من عباده اختيارا . ثم تحدث عن النبوة والمعجزة ، وفرق بين المعجزات والكرامات التى للأولياء . وبين أن الدليل على نبوة محمد ﷺ هو القرآن والمعجزات الحسية ، مثل تسبيح الحصى فى كفه ﷺ . والأنبياء لدى الامام معصومون من الفواحش . والامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، واجبان على المسلم . ثم تحدث فى البعث من الأموات ، واثبته بادلة سمعية وعقلية .

وقال : ان الجنة والنار مخلوقتان الآن ، وان الثواب فضل من الله على المتقين ، واثبت الشفاعة لعصاة المؤمنين . وبين أن الامامة عند المسلمين اختيارية والنبى ﷺ لم ينص على « على » رضى الله عنه ، كما تقول الامامية .

* * *

وقد شرح كتاب « الارشاد » :

١ ـ ابراهيم بن يسف محمد ، ابن المراة ، عام ٦١٦ هـ

٢ ـ عر بن المظفر بن على الشافعى .

٣ ـ صاحب « الاسعاد على شرح الارشاد » .

٤ ـ أبو القاسم ، سلمان ابن ناصر ، الانصارى ، المتوفى ٥١٢ هـ

٥ ـ ابو بكر بن ميمون .

٦ ـ أبو اسحاق ، ابراهيم بن يوسف بن محمد . له « نكت الارشاد فى الاعتقاد » .

* * *

وشرح الامام ابى بكر بن ميمون . له فيلم فى جامعة الدول العربية برقم ١٤٣ مصور عن نسخة بمكتبة أحمد الثالث فى تركيا . ونطبع هذا الشرح عن نسخة أحمد الثالث . على صورتها التى أهداها الينا فى « الكويت » ـ بلد العلم والمعرفة ـ صديقنا العزيز الأستاذ الدكتور حسين آتاى . عميد كلية الالهيات بانقرة ، فى ديسمبر سنة ١٩٨٤ م ونسخة احمد الثالث مكتوب فى آخرها : « وافق الفراغ من هذه النسخة المباركة ، يوم الاحد ، الثانى والعشرين ، من شهر جمادى الآخرة ، سنة أثنين وثمانين وسبع مائة » .

وقد حققنا نص « الارشاد » الذى ذكره المفسر أبو بكر بن ميمون ، على نص كتاب « الارشاد » الذى حققه الدكتور محمد يوسف موسى ، وزميله الاستاذ / على عبد المنعم . المطبوع فى « مصر » سنة ١٩٧٠ م فى مطبعة السعادة . ورمزنا للنص المطبوع برمز (ط) وقد وجدنا فروقا تخل بالمعنى . بين نص « الارشاد » المطبوع ، وبين نص « الارشاد » الذى يذكره الامام « أبو بكر بن ميمون » ليفسره .

ومن هذه الفروق :

١ ـ الأصوليين (خ) الموحدين (ط) ٢ ـ ثم يفسد النظر تجرده (خ) ثم يفسد النظر بحيده (ط) ٣ ـ مع استناده للسداد لطرو قاطع (خ) للسداد اولا لطروء (ط) ٤ ـ بصفة لازمة هو يتقدر فى نفسه عليها . ولا تقدر فى العقل تقدير وجوده (خ) بصفة لازمة هو فى نفسه عليها ؛ ولا يتقرر فى العقل تقدير وجوده (ط) ٥ ـ والهرم (خ) والنوم (ط) ٦ ـ المانع من كون العقل من قبيل العلوم وكونه مشروطا ثبوته بثبوت ضروب منها ، كالارادة المشروطة بالعلم بالمراد (خ) المانع من كون العقل خاليا عن العلوم ، كونه مشروطا ثبوته بثبوت ضروب منها كالارادة المشروطة بالعلم بالمراد (ط) ... الخ . وقد رمزنا لنص « الارشاد » الذى نقله الامام أبو بكر بن ميمون ، ليفسره ، برمز (خ) وكاتب المخطوطة مرة يقول : قال المفسر ابو بكر بن ميمون ، ومرة يقول : قال الفقيه أبوبكر بنميمون ، ومرة يرمز اليه برمز (ن) ومرةيقول قال المفسر ، ومرة يقول : قال الفقيه . فوحدنا العبارات بقال المفسر أبو بكر بن ميمون وقال عن صاحب المتن : قال الامام أبو المعالى . ومرة يقول : قال الامام . فوحدنا بعبارة : قال الامام أبو المعالى . وقد وضعنا نص كلام الامام ابو المعالى بالخط الأسود ، ليتميز عن كلام الشارح .

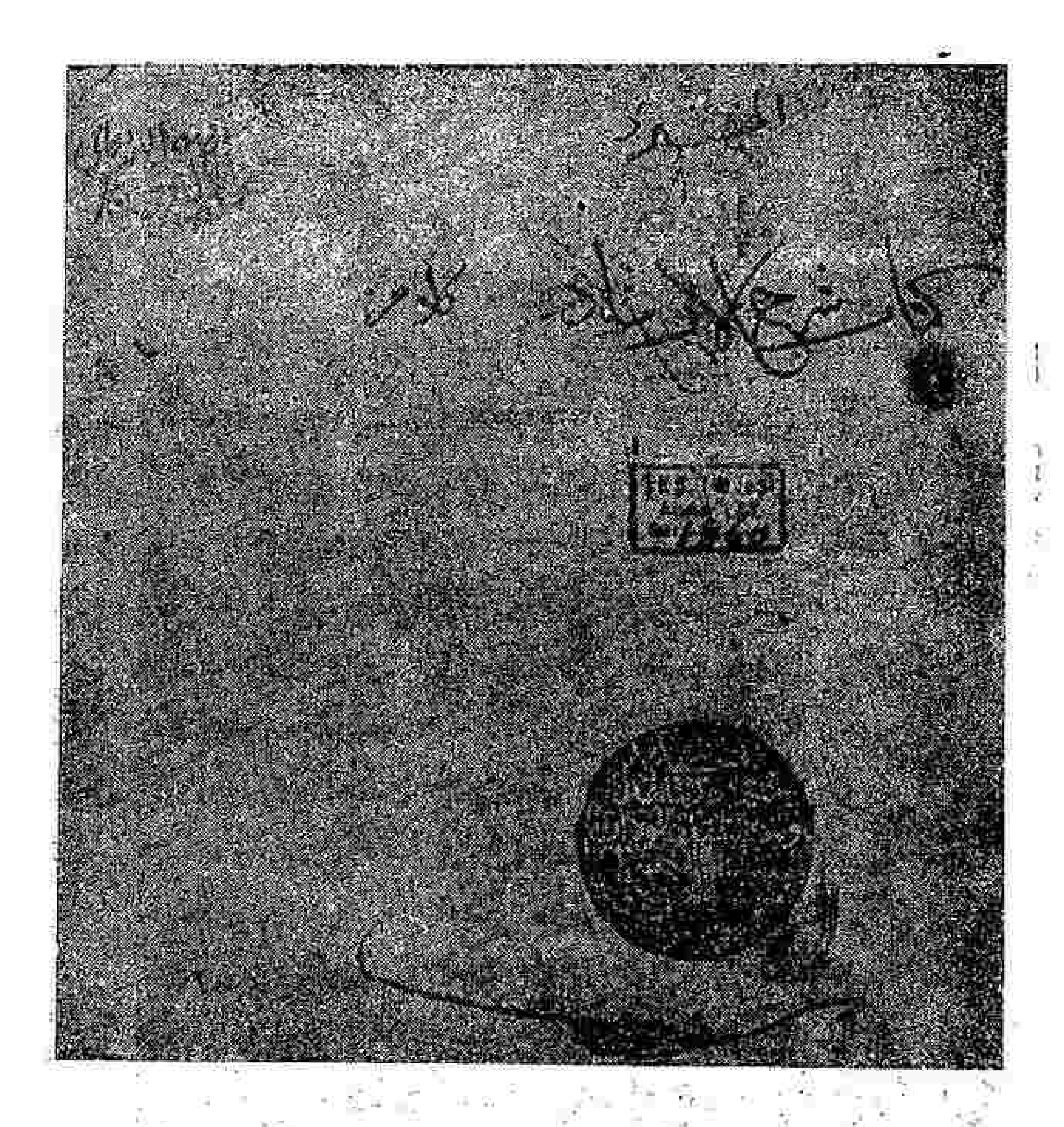
ورمزنا للاصل برمز (ص) ووضعنا تعليقات فى الهامش على بعض المسائل .

وقد بدأت تحقيق « شرح الارشاد » لأبى بكر بن ميمون . فى مدينة « الكويت » فى السابع والعشرين ، من شهر مايو سنة الف وتسعمائة وخمسة وثمانين .

« وما توفيقى الا بالله عليه توكلت واليه أنيب » .

د / أحمد حجازى أحمد على السقا

الكويت . فى : ١٩٨٥/٥/٢٧ م



[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

وكان الفراغ من هذه النسخة المباركة يوم الأحد الثاني و[illegible]

[illegible]

[illegible] والرضوان [illegible]

[illegible] وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي [illegible]

وأصحابه وأزواجه وذريته [illegible]

[illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

رب يسر ، وأعن .

قال الامـام الأوحـد ، الحافظ الفقيه « أبو بكـر بن ميمون » — رضى الله عنه :

صناعة الكلام هى أشرف الصنائع موضوعا ، وأعظمها قدرا ، وأهمها معرفة ، وأجمعها معلومات .

فاما شرف موضوعها : فان معلومها البارى — جل وعز — الذى له الوجود الكامل .

واما عظم قدرها : فلانها صناعة تعصم الانسان فى دنياه واخراه . **فعصمته فى دنياه :** أن دمه وماله لايستباحان . اذا كان عند الانسان العلم بالله — جل وعز — **وأما العصمة فى الآخرة :** فلأمان الخلود فى النار ، بقوله جل وعـز : « أخرجوا من النـار ، من فى قلبه مثقـال ذرة من الايمان » (١) .

وأما كونها مهما : فلأن الانسان انما خلق ليعبد الله . قال الله جل وعز : « وما خلقت الجن والانس ، الا ليعبدون » (٢) والعبادات لاتصح الا بشرط الايمان . فمن لم يكن مؤمنا لم تصبح العبادات منه . وهـل يتوجه الأمر بها اليه ؟ اختلف فى ذلك العلماء . فمنهم من رأى أن الكفار مخاطبون بفروع الشرائع . ومنهم من رأى أنهم مخاطبون بالأصـول خاصة . وبيان ذلك فى أصول الفقه .

واما عموم معلوماته : فلأنه يتعلق بالوجود كله . والوجود كـله منقسم الى قديم . وهو وجود البارى — جل وعز — وصفات ذاته .

---

(١) حديث وليس بقرآن (٢) الذاريات ٥٦

والناظر فى صناعة الكلام ، ينظر فى المخلوقات من حيث هى أدلة ووسائل وطرق الى العلم بالله ـ جل وعز ـ فاذا وصلته الى العلم بالله ـ جل وعز ـ فقد تحصل له الوجود كله : ولاتوجد صناعة اعم معلومات من هذه الصناعة . فاذا تمهد هذا ، وعلم أن المطلوب بها : انما هو العلم بالله ـ جل وعز ـ والعلم بالله ـ جل وعز ـ ليس ضروريا ، وانما هو كسبى نظرى . فليكن أهم مايعتنى به فى هذه الصناعة ، العلم باحكام النظر .

واعلم قبل الخوض فى ذلك : ان هذه الصناعة يدعو اليها أمران : احدهما : الشرع ، والثانى : اعطاء الفضل الانسانى مايستحقه ، ويكون كمالا له .

فاما الشرع . فان الله ـ جل وعز ـ يقول : « فاعلم . أنه لا اله الا الله » (١) .

ويقول تعالى : « فان لم يستجيبوا لكم . فاعلموا : انما أنزل بعلم الله ، وأن لااله الاهو . فهل أنتم مسلمون ؟» (٢) فامر تعالى بالعلم بالله . والعلم بالله انما يتوصل اليه بهذه الصناعة . واما اعطاء الفضل(٣) الانسانى كماله . فهو ان الانسان مشارك للنبات بنمائه ، لأنه ينمو ، كما ينمو النبات ، ومشارك للحيوان غير الناطق بحسه وحركته الارادية . وانما ينفصل عنهما بالقوة الناطقة ، التى هى العقل ، التى يتصور به المعقولات . فليس شريفا بنمائه . اذ يشاركه فيه النبات والحيوان غير الناطق ، وليس شريفا بحياته وحركته الارادية . لأن الحيوان غير الناطق يشركه فى ذلك . وانما شرفه وكماله بقوته العقلية . ويظهر كمال قوته العقلية فى هذه الصناعة .

وبهذا ينبغى أن تنبعث الهمم على طلبها ، ويقف الاعتناء على تحصيلها .

---

(١) محمد ١٩ (٢) هود ١٤

(٣) تنطق فى المخطوطة بالصاد المهملة ، ونطقت من قبل بالضاد المعجمة .



باب في احكـــام النظـــر

قال الإمام أبو المعالي « أول مايجب على العاقل البالـــغ باستكمال سن البلوغ ، أو الحلم ، شرعا : القصد الى النظـــر الصحيح المفضى الى العلم بحدث العالم » ·

قال المفسر أبو بكر بن ميمون · هذا من أحسن ترتيب واحقه واولاه · لأن المطلوب فى هذه الصناعة ، لما كان العلم · وكان لايدرك الا بالنظر ، قدم مالا يتوصل الى العلم الا به ، على سائر المطلوبات ·

وكان بعض شيوخنا يعترض على « أبى المعالى » فى هذه الترجمة ، ويقول : انه جمع فيها بين الأحكام العقلية والشرعية · لأنه ذكر حده · وقال : انه هو الذى يطلب به من قام به علم ، أو غلبة ظن ·

ثم ذكر أنه أول مايجب على العاقل · وهذا حكم شرعى · قال : وكان حقه أن يفرد الحكم العقلى ، ولايخلطه بالحكم الشرعى · وهـذا الذى اعترضه هذا المعترض ، لايلزم · لأنا اذا قلنا : أحكام · فانها تشمل الحكم العقلى ، والحكم الشرعى · ألا ترى أنا نقول : الأحكام تنقسم الى أحكام عقلية ، وأحكام شرعية · فاذا كان لفظ الأحكام يتناولهما ، فلا مطعن على « أبى المعالى » فيما ذكره · ولما كان المقصد من هـــذه الصناعة ، امتثال أمر الله ــ جل وعز ــ فى العلم به · وكان العـلم به لايتوصل الموصل اليه الا بالنظر ، قـدم الامـــام « أبو المعالى » أول مايجب على العاقل البالغ ، حتى لايكون النظر فى هـذا الصـــناعة الا حسب أمر الله تعالى ·

ثم اختلف الناس فى أول الواجبات : فمنهم من قال : انه الايمان . واحتج فى ذلك بقول الله تعالى : « آمنوا بالله ورسوله » (١) وممن رأى هذا : « القاضى ابو جعفر السمنانى » و « القاضى أبو الوليد الباجى » ومن الناس من رأى أن أول الواجبات : العلم بالله . لقوله تعالى : « فاعلم . أنه لا اله الا الله » (٢) ومنهم من رأى أن العلم لايتحصل الا بالنظر . فقال : ان أول الواجبات النظر الموصل الى العلم . ومن الناس من رأى أن هذا القول لايرسل هكذا ارسالا . بل يقيد . لأن النظر قد ينبنى على أركان ، ويتأسس على قواعد . فمن الحق أن يقصد الى أول جزء من النظر ، لتقع الأولوية فى محلها .

ورأى « الامام أبو المعالى » ـ رضى الله عنه ـ أن النظر عمل من الأعمال لايصح أن يفعل الا بعد القصد اليها . فرأى أن القصد هو المتقدم . ولم يرد على «أبى المعالى» أحد ، الا ما حكى عن «أبى هاشم» أنه قال : « أول الواجبات : الشك فى المنظور فيه » وهذا غير صحيح . لأن القصد الى النظر يتقاضى النظر ، من حيث كان مرادا ومقصودا . وأما الشك فى الشىء ، فلا يتقاضى النظر فيه . اذ رب شاك يستمر على شكه ، ولاينظر فى المشكوك فيه .

وأما قول من يرى أن الايمان هو أول الواجبات . وهو اختيار « الامام أبى حامد » واحتج فيه بما احتج به « القاضى أبو جعفر » وزاد الى ذلك ، أن قال : « مازال النبى ﷺ يطالب العرب بالايمان ، ويقنع منهم بمجرد الايمان ، بآية يتلوها عليهم ، أو موعظة يعظهم بها ، من غير أن يطالبهم بعلم ، ولا يأخذهم بتحديق عقيدة » قال : « فاذا كان هذا ، المعلوم من عصر رسول الله ﷺ وحاله ، فكذلك يكون فى سائر الأعصار الأمر » .

---

(١) النساء ١٣٦ (٢) محمد ١٩

وهذا الذى قاله الامام ، فيه نظر . لأن العرب كانت تدين بدين ، ورثته عن آبائها ، وأخذته عن أسلافها . فلا يظن بهم أنهم تركوا ذلك ، لغير نظر ، وصاروا الى نقيضه بغير حجة . هذا بعيد فى العادات . لأن ترك أمة من الأمم ، دين الأسلاف والآباء ، عن غير حجة . ليس بجائز فى العادات . ولولا ماجعل الله فى قلوبهم من ثلج اليقين ، ونور الهدى ماتركوا ماكان عليه السلف . واذا كان ذلك كذلك ، وجب أن تكون سائر الأعصار ، حكمها فى النظر ، حكم عصر رسول الله ﷺ .

وقد قال بعض الأئمة : « مايقول من جعل الايمان أول الواجبات . فى رجلين ، ادعيا النبوة . ما الذى يفعل من رأى أن الايمان أول الواجبات ؟ أيتبعهما جميعا مع فرض يناقض شرائعهما ؟ أم يتبع أحدهما من غير فرض دليل ؟ وهذا مالا يصح أن يقال به ، ولابد من النظر فى أمرهما ، حتى يتبين الصادق منهما من الكاذب » .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : البالغ هو المحتلم فى حق الذكور ، أو الحيض فى حق النساء ، واستكمال سن البلوغ مختلف فيه . فقيل : انه خمسة عشر عاما ، وقيل : انه ستة عشر عاما ، وقيل : انه ثمانية عشر عاما » .

وفى قول الامام : « القصد الى النظر » : نظر . وذلك أن القصد ـ وهو الارادة ـ بصحبة العلم باطراد . وانت اذا أردت مرادا ، فلابد أن تكون عالما به . فعلى هذا يجب أن يكون النظر الصحيح ، المفضى الى العلم ، معلوما لقاصده . ولايعلم صحة النظر الا بعد افضائه الى العلم ، والناظر فى حال نظره غير عالم . لأن النظر ضد من أضداد العلم . والتفصيل عن هذا ، سيقع فى أبواب العلم ـ ان شاء الله تعالى ـ

***

قال الإمام أبو المعالي : والنظر في اصطلاح الأصوليين (١) «هو الفكر ، الذي يطلب به من قام به علما أو غلبة ظن» .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا النحو من البيان، تختلف النظار فيه . هل هو حد أو ليس هو بحد ؟ فمنهم من يرى أنه ليس بحد ، لأن الحد حاصر للمحدود . الا ترى أنك اذا قلت في العلم : انه معرفة المعلوم على ماهو به ، فقد أدمجت ضروب العلم وأنواعه بهذا الحد ، وأنت اذا قلت في النظر : انه الفكر الذي يطلب به من قام به علما ، لم يدخل تحته غلبة الظن . وكذلك اذا قلت فيه : انه الفكر الذي يطلب به من قام به غلبة ظن . لم يدخل تحته النظر المؤدي الى العلم . فقالوا : انما هذا تقسيم وليس بحد .

ومن النظار من يرى أن هذا حد ، لأن الحد مقصوده الاحاطة بالمحدود . وقد حصل هذا في قولنا : ان النظر ما يطلب به علما أو غلبة ظن . ولا يبالى أن يكون هذا الشمول بضربين أو بضرب واحد .

وفي قول الامام رضي الله عنه : **« انه الذي يطلب به من قام به علما أو غلبة ظن »** [كلام] لأنه حصر النظر في هاتين الجهتين . وقد نجد للنظر جهات غيرها . منها ما ذكره هو رضي الله عنه من معارضة الفاسد بالفاسد . وهذا ضرب من النظر ، ولا يطلب به علما ولا غلبة ظن ، والناظر قد يقصد بنظره تشكيك المناظر ، وقد يقصد به التمويه عليه . وهذا مقصد السوفسطائي . وقد تبين بهذا : أن النظر لا ينحصر في طلب العلم ، وغلبة الظن ، بل هناك ضروب من النظر يطلب بها غير العلم وغير غلبة الظن .

---

(١) الموحدين : ط

* * *

قال الإمام أبو المعالى : «ثم ينقسم النظر (١) الى الصحيح والى الفاسد ، والصحيح منه : كل ما يؤدى الى العثور على الوجه الذى منه يدل الدليل • والفاسد ما عداه »

قال المفسر ابو بكر بن ميمون : اختلف النظار فى العثور على الوجه الذى يدل منه الدليل • هل هو جزء من النظر ؟ لأن العلم بالمنظور فيه ، انما يتحصل بعد العثور على الوجه الذى منه يدل الدليل • وقال سائر النظار ان العثور على الوجه الذى منه يدل الدليل ، ليس من النظر ، لأن النظر طلب وبحث ، والعثور على الوجه الذى منه يدل الدليل : علم ، وسداد ، ويقين ، فلم يكن من أجزاء النظر ، لكن بمحصول ذلك العلم قد انقضى النظر وتم البحث ، ولزم عند العثور على الوجه الذى منه يدل الدليل ، العلم بالمنظور فيه • فان قيل : أهنا علمان يتعلق أحدهما بالوجه الذى منه يدل الدليل ، ويتعلق الثانى بالمنظور فيه أم لا يتعدد العلم ؟ فالذى اختاره الحذاق من أهل النظر : أن العلم بالمنظور فيه ، هو نفسه يتعلق بوجه الدليل •

فان قيل : العلم الحادث لا يتعلق الا بمعلوم واحد ، اذ لو تعلق بمعلومين لجاز أن يتعلق بثلاثه واربعة الى مالاينتاهى • وهذا باطل ، فكيف كسرتم الدليل من هذا الاصل فى هذا الموطن ؟ والجواب عن ذلك ان يقال : ان كل معلومين يجوز ان يعلم احدهما مع الجهل بالآخر • فان العلم الواحد يستحيل تعلقه بهما • وكل معلومين لايجوز أن يعلم احدهما الا مع العلم بالثانى ، فان العلم بهمامتحد • ألا ترى أنك اذا عرفت القبل ، لم يصح أن تعلمه الا بعد معرفتك البعد • وكذلك علمك بأحد المثلين او بأحد الغيرين • لابد للعالم بأحدهما أن يعلم الآخر • فتعلق بهما علم واحد • وكذلك الأمر ههنا • اذ لايجوز للناظر أن يعلم المنظور فيه ،

---

(١) النظر قسمين الى ••• الخ : ط

مع جهله بالوجه الذى منه يدل الدليل ، ولا أن يعلم الوجه الذى منه يدل الدليل مع الجهل بالمعلوم . فلما كان العلم مقتضيا بالضرورة العلم بالثانى تعلق بهما علم واحد ، ولهذا قضى العلماء بأن العلم بالمعلوم ، علم بنفس العلم ، حتى أن العالم اذا علم حدث العالم فقد تعلق علمه المتعلق بحدث العالم بنفس علمه ، اذ لو قلنا : انه معلوم بعلم آخر لوجب أيضا أن يتعلق بالعلم الآخر ، علم آخر ويتسلسل الى غير غاية .

***

قال الإمام أبو المعالى : « ثم يفسد النظر تجرده (١) عن سنن الدليل أصلا وقد يفسد مع استناده للسداد لطرو قاطع » (٢) .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أشبه شىء بالنظر الموصل الى العلم ، الطريق الموصلة الى بلد معين ، فان الذى يريد السير الى ذلك البلد ، ان سلك السبيل المؤدية اليه ، واستمر فى سلوكه ، بلغ اليه لامحالة ، وان نكب عن تلك السبيل واستمر ماشيا فى سلوكه ، لم يبلغ اليها أبدا . وكذلك الناظر هو السالك والدليل كالطريق المسلوكة . فان نظر الناظر فى دليل وتمم نظره ، بلغ مقصوده من العلم لامحالة . وان نظر فى شبهة كان كالسالك الى البلد طريقا غير الطريق الموصلة اليه . وهذا لايصل الى العلم أبدا ، ثم قد يفسد النظر بوجه آخر . وهو أن يبتدىء نظره فى دليل ، ثم لايستمر فى النظر ، اما لقاطع ضرورى يطرأ عليه من الغفلة والنوم ، وغير ذلك ، واما لقاطع يختاره كالاضراب عن النظر . وهذا أيضا لايصل الى العلم ، وهو بمثابة السالك فى الطريق الموصل الى البلد ، ثم أمسك عن السلوك لاعياء طرأ عليه ، أو غير ذلك . فهو أيضا لايصل الى البلد ، لامتناع السلوك الموصل اليه .

* * *

---

(١) بجيده : ط

(٢) للسداد أولا لطروء قاطع : ط

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : قد انكرت طائفة (١) من الأوائل افضاء النظر الى العلم . وزعموا : أن مدارك العلوم : الحواس . فكيف السبيل الى مكالمتهم » الى آخر كلامه .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء القاصدون لابطال النظر بادعائهم أن المعارف هى المحسوسات ، أبطلوا القوة الانسانيه التى تميز بها الانسان عن البهائم لان البهائم مشاركة للانسان فى المحسوسات ولو لم يكن معلوما الا محسوسا ، لبطل فضل الانسان . بل هناك معارف تميز بها الانسان : منها ضرورية ومنها نظرية . فالضرورية منها البديهية كمعرفة الانسان : أن الشىء الواحد لايخلو عن النفى والاثبات . وهذا هو العقل ، ومن ابطله ولم يثبته ، فقد أخرج الانسان عن كونه عاقلا . وكذلك علم الانسان بنفسه وبآلامه ولذاته ، وان كان هذا عندنا محسوسا . ولكن منكرى النظر لم يثبتوا من المحسوسات الا هذه الخمسة التى هى المرئيات والمسموعات والمشمومات والمذوقات والملموسات . ثم ان النظر هو الفضيلة التى فضل الله بها الانسان على البهائم ، اذ قد نجد فى البهائم تمييزا ما ، لكن الذى يفضل به الانسان انما هو النظر ، ثم هؤلاء يقسم الكلام عليهم ، كما ذكر الامام . ويقال لهم : هل أنتم مصممون على العلم بفساد النظر ، أم أنتم مستريبون شاكون ؟

فان زعموا أنهم مصممون . كان قولهم ينقض بعضه بعضا . اذ فساد النظر ليس بمحسوس ، وكيف يصح أن يكون محسوسا ، ومعنى قولهم ابطال النظر : عدمه وانتفاؤه . والعدم والانتفاء لايتعلق الحس به ؟

---

(١) هم السوفسطائيون من أهل اليونان . ومن أشهر رجالهم « بروتاجوراس » المتوفى سنة ٤١١ ق.م. ومعاصره « جورجياس » المتوفى سنة ٣٨٠ ق.م [ص ٣ الارشاد] .

فقد ادعوا معلوما زائدا على المحسوس ، وهذا يبطل ادعاؤهم أنهم مصممون على انحصار العلوم فى الحواس . ثم يسالون كما ذكر الامام ، فيقال لهم : أعلمتم فساد النظر ضرورة ؟ أم علمتموه نظرا ؟ فان ادعوا الضرورة باهتوا . وقيل لهم هذه الضرورة التى علمتم بها بطلان النظر ، قد خرجت عن الحواس ، وأبطلت حصركم مدارك العلوم فى الحواس ، ثم ان مدعى الضرورة فى موطن النظر مباهت . وانما يفعل ذلك حين يقصر عن اقامة الدليل على دعواه . فلما لم يمكنه اقامة الدليل ، ادعى الضرورة التى تقبل متسلمة ، وتعلم بنفسها . وليس مدعى الضرورة فى موطن النظر ، وهو يروم اثبات شىء ، بأولى من خصمه فى دعواه الضرورة فى اثباته ، وعادة الله جل وعز فى المعلومات الضرورية ألا يقع الاختلاف فيها ، وأن يكون العقلاء كافة عالمين بها ، مذعنين لها ، فمن ادعى ضروزة والعقلاء لايعلمون منها ما ادعاه ذلك المدعى ، فقد بطلت دعواه .

وان زعموا : أنهم ادركوا فساد النظر بالنظر ، فقد تناقض قولهم حين نفوا جملة النظر ، وأثبتوا جزءا منه ، يعرف به فساد النظر . ومعلوم عند العقلاء : أن نافى الكلى ناف بالضرورة للجزئى .

***

قال الإمام أبو المعالى : « وان قالوا : انتم ، اذ أثبتم النظر ، وادعيتم أداءه الى العلم . أتسندون دعواكم الى الضرورة ، أم (١) تسندونها الى النظر ؟ » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء لما انكر عليهم ابطالهم النظر حتى بين عجزهم عن اقامة دليل عليه ، ارادوا ان يطالبونا بدليل يثبت لهم به بالنظر ، أو يضطرونا الى أن ندعى علمه بالضرورة . ودعوى

---

(١) أو : ط

الضرورة فى ذلك لو ادعيناها تنعكس علينا . ثم انهم ظنوا أنا ان أثبتنا النظر بالنظر ، كنا قد أثبتنا الشىء بنفسه ، وكان هذا عندهم مستحيلا .

فأول ما نبدأ فى مكالمتهم : أن يسألوا عن قولهم هذا . أيفيدهم علما أم لا يفيدهم شيئا ؟ فان زعموا أنه لايفيدهم شيئا ، كانوا قد جاؤا بعبث من القول ، ولغو من الكلام . لأن الكلام معتمده الفائدة . فاذا لم تكن فائدة ، بطل مقصود الكلام وان زعموا أنه يفيدهم شيئا – وهو ما يرومونه من افساد دلينا – فهؤلاء قد تمكنوا بضرب من النظر ، وهم يحاولون ابطال جميعه . فتناقض قولهم . فان قالوا : انما قصدنا بهذا مقابلة الفاسد بالفاسد . فانه يعاد عليهم ما تقدم ، ويقال لهم : اتستفيدون بهذا أم لا تستفيدون ؟ فان قالوا لانستفيد ، حكموا بكون كلامهم عبثا ، وان قالوا : نستفيد به ابطال دليلكم ، كان ذلك خوضا فى النظر ، لأن معارضة الفاسد بالفاسد من وجوه النظر ، لأن المقصد بذلك : أن يرى الخصم فساد دليله ، بالفاسد الذى عارضه مخاصمه . وهذا كنحو ادعاء الخصمين الضرورة فيما لا يعلم الا بالنظر . فالذى ادعيت عليه الضرورة فى موطن النظر ، له أن يدعى أيضا الضرورة فى اثبات دعواه ، التى لا تعلم الا بالنظر . فيكون قد قابل الفاسد الذى هو دعوى الضرورة ، بالفاسد الذى هو دعوى الضرورة . وهو كله من مجال النظر ومحاولاته .

وأما انكارهم علينا اثبات النظر ، وابطالهم اياه ، لأنه اثبات الشىء بنفسه ، فهو باطل . فانا اذا أخذنا فى النظر فى حدث العالم ، فسالنا منكرو النظر ، اثبات النظر ، فانا نثبته بنظر آخر ، وهو ماتقدم من ان نقسم الكلام عليهم ، فى علمهم ببطلان النظر . هل علموه ضرورة أو نظرا ؟ – على ماتقدم – فلم يكن نفس النظر المؤدى الى العلم بحدث العالم ، هو المؤدى الى العلم بالنظر . وعلى الحقيقة لم نثبت الشىء نفسه . انما أثبتناه بنوع منه . وهذا كالخبر عن المخبرات ، ثم نخبر عن الخبر ، فليس اخبارنا عن الخبر اخبارنا عن المخبرات ، وانما هو خبر آخر . وكذلك يعلم العرض وثبوته بالعلم الحادث ، والعلم

الحـــادث عرض . فقـــد علمنـــا العـــرض بالعـــرض . وقـــول الامام : « وهذا كالعلم يتعلق بالمعلومات ، كما يتعلق بنفسه » الى آخـر قـــوله .

ان قيل ليس حكم العلم فى هذا كحكم النظر ، لانـا اذا نظـرنا فى حدث العالم ، ثم نظرنا فى اثبات النظر ، فالنظران مختلفان ، فاذا علمنا المعلوم بعلم تعلق به كان نفس العلم المتعلق بالمعلوم ، هـو متعلق بنفسه ، دون تغاير ولا إختلاف . فالجواب عن ذلك : أن يقال : أن النظر فى حدث العالم ، موصل الى العلم بصحة النظر ، لانهم اذا علموا افضاء النظر الى العلم ، صح بذلك ثبوت النظر . وسنبين ذلك فى آخر هذا الفصل .

وقد يحتمل قول « أبى المعالى » أن يريد به : أن المعلومات يعلمها « زيد » بالعلم ، ويعلم « عمرو » علم « زيد » بالعلم . فقد تغـــاير العلمان ههنا . اذ علم « عمرو » ليس بعلم « زيد » فيكون هذا بمثابة النظر فى حدث العـالم ، والنظر فى اثبـات العالم ، والنظر فى اثبات النظر . اذ هما نظران متغايران . ولكن اسم النظر يجمعهما .

***

قال الإمام أبو المعالى : « فان قال : لست قاطعـا ببطلان النظر » الى آخر قوله من الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء لما ضاق عليهم المجال ، فى انكار النظر ، ولم يمكنهم فسح المدى فيه ، ولامد الخطا ، وقفـوا موقف المستريبين المسترشدين ، وطالبوا أن نثبت لهم النظر . وعند ذلك اختلف النظار فى مجاوبتهم ومكالمتهم . فمنهم من قال : ان العقلاء لم

يزالوا اذا نزلت بهم النوازل وحزبتهم الحوازب ، يحاولون التخلص منها ، ويرومون الخروج عنها . وكل ذلك خوض في النظر . وهذا لم يرضه كثير من العلماء ، اذ تلك طلبات لاتحصل علما ، ولا تتقاضى ملجأ ولا يقينا .

وقال القاضي : ماذكره الامام أن يقال لهذا المسترشد : انظر فى الأدلة ، واستصحب النظر فيها . فان نظركما أمر ، فسيؤديه ذلك الى العلم ، وان أنكر أفضى به النظر الى العلم . وعند ذلك يتبين أنـــه مبطل للحقائق ، مكابر في المعارف . وبهذا الوجه يثبت النظر بالنظر - على ماذكره الامام - لأن نفس النظر في منظور ما : تحقق لثبوت النظر .

وقال شيخ المذهب « أبو الحسن » : ان حكم المسترشد فى هـــذا ، حكم المعاند ، فليرتب عليه من الدليل مارتب على المعاند . ويقال له : النظران بطل ، لم يخل بطلانه من أن يعلم ضرورة ، أو يعلم نظرا . فان زعم زاعم : أنه علم ذلك ضرورة ، كان ذلك باطلا ، لأنا قـــد خالفناه فى ذلك . والضروريات لايختلف فيها العقلاء ، وان علم نظرا ، ففى ذلك ثبوت النظر . وهذا أيسر الوجوه ، لأن المستريب المسترشد انما هو معاند فى الحقيقة ، لكنه يستتر بدعوى الاسترابة والاسترشاد - فمن الحق أن يقاول مقاولة المعاند ، ويكالم مكالمة المخاصم .

فصـل

في

مضادة النظر للعلم والجهل والشك

قال الإمام أبو المعالي : « النظر (١) يضاد العلم بالمنظـور ، فيه ، ويضاد الجهل به ، والتشكيك فيه » (٢) الى آخر هذا الفصـل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ان قيـل : اذا كـان العلـم الكسبى لايتوصل اليه الا بالنظر ، فكيف يكون النظر ضدا للعلم ؟ ومتى كان الضد يتوصل اليه بالضد الآخر ؟ فالجواب عن ذلك أن يقال هـذا كالسكون والحركة ، لأن الحركة انتقال ، وكونها انتقالا لاتتضمن أن يكون قد تقدمها سكون لذلك الساكن ، فى حين انتقل منه الى الحين الثانى . فكما نجد تقدم السكون شرطا فى وجود الحركة ، مع العلم بأنهمـا متضادان ، فكذلك يكون النظر شرطا فى حصول العلم وان كان ضدا له . وبين الامام ـ رضى الله عنه ـ الوجه الذى يضاد به النظر العلم ، وهو أن الناظر باحث طالب ، ومادام طالبا للعلم ليس بواجد له ، ولامحصل له ، وانما يتحصل له العلم بعد انقضاء النظر . فان قيل : نحن نجد العالم بمعلوم ما ، ينظر فى دليل آخر ، فهذا ناظر مع كونه عالما . فالجواب عن هذا : ان يقال : العالم بالمعلوم اذا أخذ فى دليل آخر فى النظر ، فليس مطلوبه حصول العلم بالمعلوم ، لأنه قد تحصل له ، وانما مطلوبه العلم بكون ذلك الدليل دليلا موصلا الى العلم ، ولم يكن عالما بذلك فى حال نظره ، وانما استفاده بعد انقضاء النظر .

---

(١) عنوان الفصل ليس فى المخطوطة . وبعض الفصول ليس لها عنوان .

(٢) والشك : ط

وذكر أن وجه مضادته للجهل : أن الجهل يتعلق بالمعتقد على خلاف ما هو به ، والموصوف به مصمم عليه ، وذلك يناقض التطلب والبحث . وهذا بين ، لأن المصمم على الأمر قد ركنت نفسه اليه وسكن الى ما اعتقده ، فكان ذلك مضادا لتطلبه وبحثه ، لأن المتطلب من لم يحصل له شيء بعد . وفى قوله : « يتعلق بالمعتقد على خلاف ما هو به » فيه نظر ، لأن الخلافية اما [أن] ترجع الى ذات الشيء أو وجوده . والجهل كما يتعلق بالموجود ، فكذلك يتعلق بالمعدوم . والمعدوم لا ذات له ، فكان الأحسن فى العبارة أن يقال : انه اعتقاد المعتقد على ماليس بـه . لكـون هـذا التعبير يعم الموجود والمعدوم ، لأنه اذا اعتقد الجوهر عرضا ، فقـد اعتقده على ماليس بـه . وبين رضى الله عنـه : أن التشـكك تردد بين معتقدين ، والنظر بغية (١) للحق ، فكانت بغية الحق وطلبه ، مضادة للتشكك بالمعتقدين . على أن مخالفة الشك للنظر ، لو قاله قائل لمـا عنف كل التعنيف ، لأن النظر طلب وبغيه يعم . وقد يكون مع الطلب الشك . الا ترى أن الرجل لو أبق له عبد ، ودخل فى دار فيها عشـرة أبيات ، وجعل يطلبه فيها . فهو مع طلبه فيها متشكك فى أى الأبيات هو ؟ ولا ينكر هذا .

وقد قال « أبو هاشم الجبائى » : ان الشك متقدم للنظر حتى قال : انه أول الواجبات . ومال الى ذلك الأستاذ « أبو بكر بن فورك » فدل هذا على أن الشك لايناقض النظر مناقضته للعلم والجهل .

واكتفى الامام بذكر الشك عن ذكر الظن ، وان كان الظن ضدا من أضداد العلم . لأن حقيقة معنى الشك ، موجودة فى الظن ، ولا ينفصل الظن عن الشك الا بترجح أحد المعتقدين ، والا فالتردد موجود فيهما .

---

(١) والنظر بعيد الحق : ص

فصــل
فى
أن العلم يحصل بالنظر

قال الإمام أبو المعالى : «النظر (١) اذا تم على سداده ، ولم تعقبه آفة تنافى العلم ، تحصل (٢) العلم بالمنظور فيه » ، الى آخر الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لا اختـلاف بين النظـار فى أن النظر يتضمن العلم . ثم اختلف فى وجه التضمن هل هو شرط أو ليس بشرط ؟ فمن العلماء من قال : انه شرط . واحتج : بأن المشروط هـو الذى لايصح وجوده الا مع شرطه ، كالحياة والعلم . ولما كانت الحيـاة شرطا فى العلم ، لم يصح وجود العلم دون وجود الحياة . كذلك لما كان العلم الكسبى لايصح الا بوجود النظر ، لزم أن يكون النظر شرطا فى العلم . ومن قال : ان النظر ليس بشرط فى العلم ، يقول : ان حكم الشرط أن يكون مصاحبا لمشروطه ، كالحيـاة التى تصاحب العلم ، والنظر لايصحب العلم ، لانه ضده . وايضا : فان الشرط ليس مقتضيا للمشروط حتى يوجد المشروط لامحالة عند وجود الشرط ، كالحياة اذا وجدت ، لم يلزم بوجودها وجود العلم ، حتى يكون كل حى عالما . ولابد للناظر أن يكون اذا نظر فى دليل واستوفاه ، أن يحصل له العلم بالمنظور فيه . فقد فارق اذن النظر حكم الشرط . وهذا الذى اعترض بـه المعترض ، لايلزم ، لأن الحياة وأن صحبت العلم ، فليس يلزم أن يصحب كـل شرط مشروطه . الا ترى أن السكون شرط فى وجود الحركة ، ولايجوز أن يوجدا معا .

---

(١) النظر الصحيح : ط .
(٢) حصل : ط ـ فيحصل : خ

وأما قوله : ان الشرط لايحصل مشروطه ، حتى يلزم بوجـــود الشرط ، وجود المشروط ، لان الشروط تنقسم . فمنهـــا شرط تتعدد مشروطاته ، وشرط لاتتعدد مشروطاته . فالشرط الذى تتعدد مشروطاته كالحياة التى من مشروطاتها العلم ، وأضداده العامة والخاصة ، فالعامة كالغفلة والغشية والنوم ، والخاصة كالنظر والجهل . واذا حصلت الحياة لم يكن بدمن أن يوجد مشروط من هذه المشروطات على غير التعيين ، اما علم واما جهل وما واحد من هذه المشروطات . ولايصح أن توجـد الحياة ولايوجد واحد من هذه المشروطات ، لاستحالة خلو المحل عـن الاضداد ، واذا اتحد المشروط تقاضاه الشرط . فقد تبين من هذا : أن الشرط متقاض للمشروط ، امـا عن التعيين اذا كان مشروطا واحدا ، أو واحدا من المشروطات اذا تعددت وكثرت .

***

وقوله : « ولا يولد النظر العلم ، ولا يوجبه ايجاب العلة معلولها » الى آخر الفصل .

العلم ذات من الذوات والذوات لاتكون معلولة . وانما المعـلول الحال والحكم . وانما استحال أن تكون الذات معلولة ، لان الأمـر لو كان كذلك ، لوجب أن تكون علته ذاتا ، وكانت العلة بكونها ذاتـا يجب أن تكون معلولة ، ويتسلسل الأمر كذلك . وأما امتناع كون النظر مولدا للعلم ، فلان أصل التوليد باطل ، لما يلزمه من الشنع ، فمنها : أن الذى يقول : ان الرامى اذا رمى بسهمه ، فكلم رجلا كلما مؤلما ، موجعا ، ثم مات الرامى ، فاصحاب التولد يقولون : ان الآلام الكليم ، فعل لذلك الرامى الميت ، وقد نخرت عظامه ، وتبددت أجزاؤه . ولا شىء أبعد نسبة من الحق من نسبة فعل الى ميت . واذا كان التولد على الجملة باطل ، فتوليد النظر أيضا باطل للعلم . ثم قولهم : ان تذكر النظر لايولد العلم : كسر لقولهم : ان النظر يولده . والذى منعهم أن يقولوا : ان تذكر

النظر يولد العلم : ان تذكر النظر يطرأ ضرورة من فعل الله تعالى ، فلو كان التذكر مولدا للعلم ، لكان العلم فعلا لفاعل التذكر ، وافعال الله ـ جل وعلا ـ لايصح عندهم أن تكون مولدة ، والعلم بالله ـ جل وعز ـ لايجوز عندهم أن يكون من فعل الله تعالى ، لأن ذلك لو كان لبطل التكليف ، وبطلان التكليف محال عندهم .

واذا سألوا عن العلاقة بين النظر والعلم ، وقد بطل أن يكون النظر موجبا له ، وقد بطل أن يكون مولدا . فيقال لهم : ان العلاقة بينهما هى علاقة الشرط والمشروط ـ على ماسبق بيانه ـ

ومثل ذلك الامام بارادة الشيء والعلم به ، فقال : « اذا أراد العاقل مرادا ، فلابد ان يكون عالما بذلك المراد » وهذا القول قد تقدم التنبيه عليه ، وقد حان استيفاء القول فيه (١) .

والارادة بالمراد لا يلزم [فيها] أن يكون المريد عالما بذلك المراد ، بل قد يكون جاهلا كالساجد للصنم تقربا لله فان تقربه لله بالسجود للصنم ، ليس معلوما عنده ، بل هو مجهول ، لأن معتقده على ماليس بـه ، وكذلك المكلف اذا قصد عبادة فقهية توصل اليها بخبر الآحاد أو بالقياس ، فانه يقصد الى تلك العبادة ، وليست عنده معلومة بل هى مظنونة (٢) . فقد تبين أن الارادة للشيء لاتوجب العلم للمراد به لكن الارادة للشيء تقتضى اعتقادا من الاعتقادات ، اما علما واما جهلا واما ظنا أو شكا . ولهذا لم يصح من الغافل ولا الذاهل ، أن يريد مرادا ، من حيث لم يكن عنده اعتقاد من الاعتقادات .

---

(١) القول عليه : ص
(٢) مضمونة : ص

فصـل
فى أن النظر الصحيح لايتضمن جهلا

قال الإمـام أبو المعالى : «النظر الصحيح يتضمن العلم - كما سبق - والنظر الفاسد لا يتضمن علما . وكما لايتضمن (١) علما كذلك لايتضمن الجهل» الى آخر الفصل .

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : تحقيق القول فى هذا الفصل : ان النظر الفاسد لايوصل الى العلم (٢) . واذا لم يوصل اليه ، فلابد من حصول اعتقاد من الاعتقادات ، على غير التعيين ، اما جهلا واما شكا واما ظنا ، اذ لايخلو المحل من أحد الأضداد . واما تعيين الجهل أو الشك أو الظن ، فان النظر الفاسد لايتضمن الجهل ولا الشك كما يتضمن النظر الصحيح العلم . الا ترى أن الشبهة قد يوردها العالم بكونها شبهة ، ولا توصله الى الجهل . فلو كانت الشبه موصلة الى الجهل كما يوصل الدليل الى العلم ، لأوصلت العالم بكونها شبهة الى الجهل ،وذلك محال .

***

وقـول الامـام « ان الدليـل لما دل بصفته النفسية ، دل كل من أحاط به علمـا على مدلوله » والأولى أن نضرب فى الدليل عـن الصفة النفسية ، لأن الدليل كما يكون وجودا ، فقد يكون عدما . ألا ترى أن عدم المعجزة التى يتحدى (٣) بها المتنبىء تكون دليلا على كذبه . ولما كان العدم قد يكون دليلا ، وجب أن لايقال : ان الذليل [اذا] دل بصفته النفسية ، انما يكون للموجود . وفى ذلك توقيف الأدلة على الوجود ، وقد تبين أن الأدلة تكون عدما وتكون وجودا .

---

(١) وكما لا يتضمنه ، فكذلك : ط

(٢) وانما : ص

(٣) تحدا به المتنبى ، دليلا : ص

فصــــل
فى الأدلة

قال الإمام أبو المعالى : « الأدلة هى التى يتوصـــل بصحيح النظر فيها الى (١) علم مالا يعلم فى مستقر العادة اضطرارا » الى آخر القـــول .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : [ليس] كل معلوم كسبى ، فانه يجوز أن يخلق الله علماضروريا للعبد ، به [يعلم] لاخلاف فىذلك بين أهل السنة ، وانمايخالف فيه المعتزلةالذين يقولون : ان العلم باللهلايجوز أنيكون ضروريا . وانما المختلف فيه العلم الكسبى ، هل يوجد من غير تقـــدم نظر أم لا ؟ فمذهب الأستاذ أبى اسحق : ان العلم الكسبى يجوز حصوله من غير نظر . وقال : كما جوزتم أن يخلق الله العلم للعبد ضروريا ، فكذلك يجوز أن يخلق له قدرة يكتسب بها العلم . قال : واذا كان النظر يوجد ثم ينقضى ، وحينئذ يوجد العلم ، فلا أثر له اذن فى تحصيل العلم . والذى ارتضاه القاضى وسائر الأئمة : أن العلم النظرى لايجوز وجـــوده الا بعد تقدم النظر ، لأن النظر يتقدمه . وكما لايصح أن يوجد النظـــر مستوفى تاما صحيحا ، ثم لا يعقبه العلم ، كذلك لايجوز أن يوجد العلم دون تقدم النظر ، لأن النظر قد يتضمن العلم على التعيين كما تضمنت الحياة العلم ، أو اعتقادا من الاعتقادات على الاجمال . وأما اعتقادهم بأن النظر لايصحب العلم [فهو] انما لم يصحبه ، لتضادهما . كما ان الحركة لايصح وجودها الا بعد تقدم سكون ، فقد حصل السكون شرطا فى وجودها ، مع استحالة اجتماعهما لكونهما ضدين ، وأما قولهم : ان البارى ـ جل وعز ـ كما يخلق العلم للعبد ضرورة ، فكذلك يخلق له القـــدرة

---

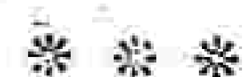
(١) الى مالا يعلم فى ... الخ : ط

عليه ، من غير تقدم النظر عليه . فإن هذا غير ممكن . فان القــدرة القديمة انما تتعلق بالممكن . ووجود علم كسبى من غير تقدم شرط : محال . كما أن وجود العلم مع عدم الحياة : محال .

***

وقوله : « وهى تنقسم الى العقلى والسمعى »

التقسيم الأعم فى هذا . أن يقال : الأدلة تنقســم الى العقلى ، والوضعى ، والنازل منزلة الوضعى . والوضعى ينقسم أقساما . منهــا العقلى . وهو مايأتى بيانه . والوضعى هو ما تووضع عليه ، ونصب دليلا ، كالأمير الذى يجعل ضرب الطبل دليلا على خروجه وبروزه . وهذا الوضع يكون من غير الشارع . كما مثلنــا . ويكون من الشارع ، وهى الأدلــة السمعية . والنازل منزلة الوضعى هى المعجزات ، لأن خوارق العادات نزلت منزلة قول الله ــ عز وجل ــ : «صدق عبدى» (١) وان كان لم يتقدم من الله ــ جل وعز ــ مواضــعة بينــه وبين الخلق ، لأنه اذا ظهــرت المعجزات فقد صدق الرسول المدعى النبوة . ولكنها فى حكم الوضعى من حيث لايدل دلالة عقلية على ما سياتيك دليله فى باب (٢) النبوات .



---

(١) الحديث القدسى : هو كل حديث قاله النبى ﷺ ، وأضافه الى الله عز وجل . والفرق بينــه وبين القــرآن : أن لفظ القرآن ومعنــاه من الله . أما الحديث القدسى . فالمعنى من الله ، واللفظ من النبى . وأمــا مكانة الحديث القدسى ــ كما يقول العلامة الشيخ محمد المدنى ــ فــانه متفاوت فى اضافته الى النبى ﷺ بين المقبول والمردود ، باعتبار اسناده ، ومن ناحية اتصال سنده وعدالة رواته وحفظهم . وغير ذلك [انظر كتاب الاتحافات السنية فى الأحاديث القدسية] .

(٢) كتاب : خ

قال الإمام أبو المعالي : « فأما العقلى (١) : فما دل بصفة لازمة (٢) ، هو يتقدر فى نفسه عليها . ولا يقدر فى العقل تقدير وجوده » إلى آخر الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الأدلة حكمها الاطراد . الذكر الأئمة : أن حكمها : الا تنعكس . قالوا : لأنا نتوصل بحدوث العالم على وجود البارى ـ جل وعز ـ وقد كان العالم معدوما ، ولم يدل عدمه على عدم البارى ، وهذا ينبغى أن نفصل القول فيه . فاذا كان الدليل نازلا منزلة الشرط كاستدلالنا بعلم العالم على حياته ، فان الدليل ههنا لا ينعكس حتى نقول : ان عدم العلم يدل على عدم حياته ، وان كان الاستدلال بحكم على وجود علة ، كاستدلالنا بكون العالم عالما على وجود العلم ، كان انتفاء كون العالم عالما ، دليل على انتفاء العلم ، وكذلك نقول : ان الشرط اذا تعين مشروطه ، لزم انتفاء الشرط بانتفاء المشروط ، كالنظر المتضمن للعلم . فالحدوث يدل على مقتض يخصصه بالوجود الجائز ، فلا يجوز أن يوجد حادث جائز الوجود ، وهو غير دال على مقتض اقتضاه ، وكذلك الاتقان الدال على علم المتقن ، اذ لايجوز أن يصدر فعل متقن الا عن عالم به ، وكذلك تخصيص المخصص بزمان أو هيئة ، يدل على ارادة المخصص ، وليس كذلك الوضعى ، ولا ما نزل منزلة الوضعى ، ألا ترى أن الأمير قد يجوز أن يخرج ضرب الطبل عن كونه دليلا على بروزه ، وكذلك النازل منزلة الوضعى ، لأن الله ـ جل وعز ـ قد يخرق العادات عند اقتراب الساعة ، وليس ذلك دليلا على تصديق نبى وقد يخرقها كرامة لولى (٣) . وكذلك السمعى قد يضع الله جل

---

(١) العقلى من الأدله فما ... الخ : ط .

(٢) بصفة لازمة هو فى نفسه عليها ، ولا يتقرر فى العقل وجوده :ط

(٣) انظر مبحث كرامات الأولياء فى تقديمنا لكتاب النبوات وما يتعلق بها للامام الرازى ـ نشر الكليات الأزهرية بمصر .

وعز حكما ، ويضع دليلا عليه من كتابه ، ثم ينسخه (١) بعد ويزيل حكمه •

وقوله : « والسمعى هو الذى يستند الى خبر صدق ، أو أمر يجب اتباعه » •
يريد خبر الرسول المبلغ عن الله ، أو الخبر الذى معناه الأمر ، والأول أولى • والأمر الذى يجب اتباعه هو الذى اقترنت به قرائن ، دلت على أن مقتضاه الوجوب •

---

(١) نسخ القرآن للتوراة : لاجدال فيه بين المسلمين • ونسخ آية فى القرآن ، لآية هى فى القرآن • اختلف فيه المسلمون • وقد اجتهد بعض العلماء فى محاولة التوفيق بين ما قيل انه ناسخ ومنسوخ • وذلك ليثبتوا أن القرآن كله محكم • ويمنعوا بذلك كلام المبطلين بالشك فيه • هذا وقد احتج المعتزلة بأن القرآن مخلوق محدث بدليل وجود المنسوخ فيه • والمنسوخ لايكون قديما [انظر كتابنا : لانسخ فى القرآن ـ نشر دار الفكر العربى بمصر] •

فصــل
فى أن النظر واجب شرعا

قال الإمـام أبو المعالى : « النظر الموصل الى المعارف واجب ، ومدرك وجوبــه : الشرع . وجملة أحكام التكليف : متلقـاة من الأدلـة السمعية ، والقضايا الشرعية » الى آخر الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا مذهب أهل السنة . وهــو الصحيح . لأن أحكام التكليف جائزة . وقصارى العقل فيها : تجويزها . والتجويز انما هو تردد بين أمرين من غير تعيين أحدهما .

* * *

قال الإمـام أبو المعالى : « وذهب المعتزلة الى أن العقل يتوصل به الى درك واجبات . ومن جملتها النظر » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذى اعتقدته المعتزلة خالفت فيه النظار ، قدماؤهم وأحداثهم . وذلك أن القدماء قسموا المعلومـات التى لايتوصل اليها بالنظر ولا بالقياس أربعة أقسام : معقولات أول ، ومحسوسات ، ومشهورات ، ومقبولات . والشرائع من قبيل المقبولات . والقسمة الحكمية لا تتداخـل . وهـــؤلاء جعلوا المقبــولات تســتند الى المعقولات . وكان ذلك خلافا لما قاله الأوائل . وكذلك أيضا خالفوا كـافة المسلمين ، لأن النظار من المسلمين يوقفون أحكام التكليف على الشرائع من غير أن يجعلوا للعقل سبيلا اليهـــا ، الا التجويز خاصة كمـا تقدم

* * *

وقوله : « وستاتى المسالة » .

يريد الكلام فى ابطال تعلق وجوب الأحكام الشرعية بالعقل . وشبهوا فى هذا شبهة . وهى أن قالوا : اذا نفيتم مدرك وجوب النظر عقلا ، آل بكم

فـــأن الامر الى ابطال التكليف ، لان النبى اذا جاء ، وجاء بمعجزة فلولا الخلق ينظرون فى معجزته . وهل توصل الى العلم بصدقه ؟ قالوا : فلولا [أن] النظر يجب عقلا ، لامكن الخلق أن يقولوا ياهذا انت توقف وجوب النظر على صدقك ، وصدقك لم يتبين بعد ، فان لم يكن النظر معلومـا بالعقل ، سقطت حجة النبى عن الخلق . وهذا الذى قالوه يلزمهم فى قولهم : ان العقل هو الموصل الى العلم فى التكليف . وذلك أنهم قالوا : ان البالغ المدرك يحصل له خاطران : **أحدهما** : أن لهربا ومالكا ، لو أطاعه لنجا . **والآخر** : أنه لا رب له . فاذا تعارض عنده الاحتمالان ، وتساوى لديه الخاطران ، تعين عليه النظر ، ووجب عليه ، ليصح له الصحيح من هذين الخاطرين . فيقال لهـم عنـد ذلك : أرأيتـم من لـم يعرض لـه خاطران ، فقد انسد عليه طريق العقل ، كما زمتم أن تسدوا علينـا طريق الشرع ، ثم أيضا ذانك الخاطران ليسا يعرضان للبشر كافة ، وان عرضا (١) فلآحاد منهم ، وحكم التكليف مسترسل على البشر ، منسحب على الورى ، لايخرج عنه عاقل ، ولا يستثنى منه ذو نهية .

ولما ضاق عليهم المجال ادعوا أمرا يكذبهم فيه الوجود ، ويبطـل دعواهم فيه المشاهدة : وذلك أنهم قالوا : يبعث الله لكل مكلف ملكا ، يوقع فى فكره الخاطرين . وهذا الذى ادعوه بهت ، لانهم ان ادعوا أن الملك يتكلم بحرف وصوت ، فذلك باطل . لان الحرف والصوت مصـنوع ، والمحسوسات يستوى العاقل فى دركها ، وكل واحد منا لم يجـد ذلك ولا أدركه . وان زعموا : أن ذلك كلام نفس ، فهو باطل على أصولهـم لانهم ينكرون كلام النفس . وهو باطل أيضا على أصولنا . لان ماحصل من الكلام فى نفوس غيرنا أجرى الله العادة بأنا لاندركه ، ولا يدعون أن الملك يولد فى القلوب الشك ، لان التوليد فى القلوب ، أصـل بمعونة ولا يقولون به . ثم انهم منعوا أن يتوقف الوجوب على رسول واحد ، يبعثه الله الى الخلق ، ثم صرفوا الوجوب الى بعث ملك الى كل واحد من الخلق .

---

(١) عرض : ص

تشككهم ثم اذا تبين بطلان ماذكروه . فانا نقول لهم: ان شبهتكم انما كانت تموه ، لو أن الرسول يدعو الناس الى أن يقبلوا شرعه ، مسلما من غير معجزة . واما والانبياء يأتون بالمعجزات الخارقة للعادة ، فان النفوس تنبعث عند مشاهدتها الى النظر . فانبعاث النفوس الى النظر امر اقتضته المعجزات ، والوجوب متوقف على الشرع . ثم يقال لهم ليس من شرط الوجوب العلم بالأمر الواجب ، وانما شرطه التمكن من العلم به ، فاذا كان المكلف متمكنا من العلم بالوجوب ، فهومؤاخذعلى ترك العلم به ، ولا يسقط كونه غافلا عن العلم بذلك الواجب وجوبه عليه ، فكم من واجبات على عوام الخلق لايعرفونها فى عباداتهم وعاداتهم . الا ترى أن التفقه فى الصرف واجب على كل من عامل الناس ، وكثير من العوام لايعلمون ذلك ، ولم يسقط اضرابهم عن العلم به ، العلم بوجوبه عليهم ، واذا وقعوا فى شىء منه أثموا ، لا محالة ، فلم يكن جهلهم به عذرا لهم .

* * *

وهو معنى قول الامام : « **ولا يتوقف وجوب الشىء على علم المكلف به . ولكن الشرط تمكن المخاطب من تحصيل العلم به . فان قيل : ما الدليل (١) على وجوب النظر والاستدلال من جهة الشرع ؟ قلنا : أجمعت الأمة على وجوب معرفة البارى تعالى** » الى آخر الباب .

يقول : ان العلم لما وجب على المكلفين ، ولم يكن له طريق الا النظر ، وجب النظر على المكلفين ، كما أن الصلاة لما لم تصح الا بوضوء ، وجب الوضوء بوجوب الصلاة . وفى قوله : « أجمعت الأمة » : نظر . لأن الاجماع انما ينعقد بعد استئثار الله ــ جل وعز ــ نبيه محمدا ﷺ ونحن نعلم أن أصحاب رسول الله ﷺ ــ ورضى عنهم ــ كانوا يعلمون فى حياته وجوب العلم بالله ــ جل وعز ــ والتعبير عن هذا بالاجماع ، يخرج عصر

(١) ما الدال : ط

حياة رسول الله ﷺ عن العلم بهذا المعلوم . والعبارة الحسنة أن يقال : علم من دين الأمة ضرورة : أن العلم بالله ـ جل وعز ـ واجب . ووجوب العلم بوجوب وجوب النظر . فيكون هذا التعبير عاما فى الأعصار ، وشاملا لجميع الأزمنة .

واعلم : أن النظر وان كان واجبا ـ وهو أول الواجبات عند طائفة من العلماء ـ فانه واجب لايتقرب الى الله به ، لأن التقرب بالأعمال انما يكون لمن علم الله ، والناظر نظرا يوصل به الى العلم بالله ، لم يعلم الله بعد ، فلا يصح منه التقرب منه ، وهو غير عالم به .



حقيقة العلم

[تمهيد]

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : يختلف النظار فى الحد . أهو راجع الى ذات المحدود ، أم قول شارح لذات المحدود ؟ فذهب القاضى - رضى الله عنه - أنه راجع الى الأقوال . ومذهب الامام أبى المعالى وكثير من العلماء : أنه راجع الى ذات المحدود . وهذا اذا حدق وأنعم النظر فيه ، لم يكن ذلك خلافا فى المعنى . لأن الذى يقول : ان الحد يرجع الى ذات الشىء ، يسلم أنه لايتوصل الى العلم به من قبل العلم ، الا بوساطة الألفاظ . والأقوال كذلك أيضا . [فان] من يصرف الحد الى الأقوال ، يسلم أن المقصود من ذلك انما هو تعريف حقيقة المحدود ، لا مجرد اللفظ والقول . ولكن قول القاضى يترجح بأمر ، وهو أنا نجد العلماء قد حدوا مالا صفة نفسية له ، كتحديدهم أحكام التكليف . وهذه كلها ليست صفات نفسية . فانا اذا حددنا الواجب بأنه لا يلام تاركه ، والمحظور بأنه مايلام فاعله ، فانا لسنا نجعل الواجبية صفه نفس للواجب ، ولا الحرامية صفة نفس للحرام ، وانما نرجع ذلك الى قول الشارع وأمره ونهيه وخبره . والحد هو جامع للمحدود ، لا يخرج عنه ماهو منه ولا يدخل فيه ماليس منه . وارتضى الامام فى حد العلم قول القائل : « العلم معرفة المعلوم على ماهو به » لأن هذا الحد جامع لأنواع العلم قديمه وحديثه وضروريه وكسبيه . وقيل : « على ماهو به » ولم يقل : على الصفة التى هو بها ، لأن العلم كما يتعلق بالموجود فكذلك أيضا يتعلق بالمعدوم . الا ترى أنا نعلم استحالة اجتماع الضدين ، ونعلم استحالة كون الجسم فى مكانين . وهذا كله معدوم ، لايجوز وجوده .

والصفة لا تكون للمعدوم ، انما تكون للموجود . وكان بعض النـــاس يعترض على هذا الحد ويبطله ، بزعمه ، من جهة علم العربيه . ويقول : انه من المجرورات الناقصة ، التى لايتم الخبر فيها . تقول : « بك زيد ماخوذ » ولاتقول : « بك زيد » وتسكت . فكذلك لايجوز « على ماهو به » فتجعل هذا المجرور خبرا لهو . والذى قاله هذا القائل لايلزم ، لأن العرب وان لم تجز « زيدبك » وهم يريدون « ماخوذ » فقد أجازوا أن يقولوا : « نفسى أنت » وهم يريدون « مفدى » فيحذفون . ويقولون : « الأمير على البصرة » يريدون أنه والى عليها . فقد تبين من هذا : أن المحذوف فى هذه الأخبار لا يقتضـين فيها « كائن » و « مستقر » كما زعـم هذا القائل وانما تنظر فيه الفائدة . فاذا حصلت صح الكلام .

وقول الامام أبى المعالى : « وهذا أولى فى روم تحديد العـلم من ألفاظ ماثورة عن بعض أصحابنا (١) منها قول بعضهم : العـلم تبين المعلوم على ما هو به » . فان هـذا الحد يرغب عنه لوجـوه : أحدها : ما ذكره الامام من أن التبين هو الاحاطة بالمعلوم عن جهـل أو غفلة . وهذا مبطل للحد . اذ الغرض بحد العلم جمع للعلم القديم والحادث . وأيضا : فان التبيين ليس بشارح للعلم ، لأن البيان ليس نفس العلم ، ويدلك على ذلك : أنك تقول : « بينت لك هذا الأمر فلم تعلمه » فلو كان البيان نفس العلم ، لكان هذا يقينا واثباتا . لأن قولك : بينت فى معنى أعلمت . وهو اثبات للعلم ، ولم تعلم نفيه ، ولايصح تقدير النفى والاثبات على أمر واحد .

ومنها : أن العلم لو كان تبين المعلوم ، لكان العالم متبينا ، وليس المتبين من أسماء الله ـ جل وعز ـ وكذلك قول شيخ المذهب فى حـده

---

(١) أصحابنا فى حد العلم : ط .

« انه ما أوجب كون محله عالما » فان هذا الحد مطرد منعكس ، لأنا نقول : كل ما أوجب كون محله عالما ، فهو علم ، وما لم يوجب كون محله عالما ، فليس بعلم . ولكن مجرد الاطراد والانعكاس لايقتنع بهما في الحدود ، بل يراد منها مع الاطراد والانعكاس : تبين المحدود والتعريف بحقيقته .

واذا قال القائل : العلم ما أوجب كون محله عالما . بقى الابهام فى نفس السائل من حد العلم . وله أن يقول : هذا الذى أوجب كون المحل عالما ؛ ماهو ؟ وشيخنا لم يعرض فى حد العلم الا لما يجب له بايجابه حكمه ، وكل علة فلابد لها من أن توجب حكمها . فان القدرة توجب كون القادر قادرا ، والارادة توجب كون المريد مريدا . وحكم الحد أن يكون محيطا بالمحدود . ومن الحدود التى رغب عنها الامام : قول القائل فى حد العلم: « انه مايصح ممن اتصف به احكام الفعل واتقانه » وهذا الحد يعزى الى أبى بكر الأستاذ » . وهو حد قاصر ـ كما ذكر الامام ـ لأنه (١) تخرج منه علوم كعلم المرء لنفسه ، وكعلمه بالمستحيلات ، وعلمه بالقديم وبالموجودات الباقية ، وكالعلم بالحركات والألوان ونحو ذلك . ولايدخل تحته الا العلم بالاتقان خاصة . والذى حمل هذا القائل على أن يحد العلم بهذا الحد : أنه رأى الاتقان والاحكام دليلا على العلم . فجعل للدليل ما للحد من الاطراد والانعكاس . وقد تقدم : أن انعكاس الدليل ، ليس يصح فى كل موطن .

***

قال الإمام أبو المعالي : « وأما (٢) أوائل المعتزلة . فقد قالوا فى حد العلم : هو اعتقاد الشىء على ماهو به » .

---

(١) ليس تخرج : ص

(٢) فاما : خ

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : جاءوا (١) بلفظة الاعتقاد ــ وهو لفظ مجازى ــ انما حقيقته فى عقد الحبل ونحوه ، والحدود لاينبغى أن تستعمل فيها الالفاظ المجازية ، لأنها متغلظة ومتشككة . فاعترض عليهم هذا بأن قيل لهم : ان المقلدة تعتقد ثبوت الصانع على ماهو به . وقد علمنا : أن اعتقادهم ذلك ليس بعلم ، فلما الزموا هذا الاعتراض ، راموا التخلص منه ، بان زادوا فى الحد : « هو اعتقاد الشىء على ما هو به [مع توطين النفس الى المعتقد (٢)] اذا وقع ، ضرورة أو نظرا » فجاءوا فى هذا الحد بهذه الزيادة ، بما يختلف فيه . هل يجوز فى الحدود أم لا ؟ ــ وهو التقسيم ــ لان ماوقع من العلوم ضرورة قسم ، وماوقع منه نظرا قسم . والحدود حكمها أن تحصر المحدود بلفظ واحد ، وهو موطن يختلف فيه النظار ، فكان من حقهم أن يضربوا عن الحد بما يختلف فيه .

ثم تحديدهم بالشىء ، يخرج عن الحد : العلم بالمعدومات قاطبة عندنا ، والعلم بالمستحيلات عندهم ، لان الشىء عندنا ، لاينطلق الا على الموجود ، وينطلق عندهم على الموجود وعلى المعدوم ، الذى يصح وجوده . وأما المعدوم الذى لايجوز وجوده فليس بشىء .

ولهذا قال أبو هاشم : « ان المحال ليس بمعلوم » أراد بذلك : أن العلم هو اعتقاد الشىء على ماهو به ، والمحال ليس بشىء فلم يكن اذن معلوما . ولا يعترض عليهم فى هذا الحد بأن يلزموا أن الله يسمى معتقدا ، فليس ذلك من أسمائه ، لانهم ينفون العلم عن الله ــ جل وعز ــ ولا يثبتونه .

---

(١) قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ليست فى الأصل . وفى الاصل : فجاءوا ... الخ .

(٢) زيادة من ط

فصـل

فى تقسيم العلم الى القديم والحادث

قال الإمام أبو المعالى : « العلم ينقسم الى القديم والى (١) الحادث » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذه قسمة صحيحة ، تعلم صحتها اذا اعتبرت بالنفى والاثبات ، فان الحادث هو الذى لـه أول . فالأولية له ثابته ، والقديم هو الذى لا أول له . فالأولوية عنه منتفية . وكل قسمة تدور بين النفى والاثبات ، فانها صحيحة .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « والعلم (٢) القديم صفة البارى سبحانه القائمة (٣) بذاته ، المتعلق بالمعلومات غير المتناهية ، الموجب للرب سبحانه وتعالى حكم الاحاطة ، المتقدس عن كونه ضروريا أو كسبيا » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : وجب لعلمه ـ جل وعلا ـ أن يكون قائما بذاته ، لانه أوجب له كونه عالما . والعلة انما توجب حكما لمحل ، اذا قامت به . وأما اذا قامت بغيره فلا توجب له حكما . وبهذا أبطلنا قول المعتزلة : ان العلم يقوم بجزء من قلب المخلوق ، ويكون سائر الجسم كله عالما .

وهذا باطل . سيرد بطلانه عند الخوض فى الصفات ان شاء الله تعالى . ووجب لعلمه ـ جل وعلا ـ أن يكون متعلقا بالمعلومات غير المتناهية ، ولم يكن كعلوم المخلوقين الذى يتعلق العلم الواحد منها(٤) .

---

(١) والحادث : ط (٢) فالعلم : ط (٣) القائم : ط

(٤) العلم منها الواحد بمعلوم : ص

بمعلوم معين ، لأن الامر (١) لو كان كذلك ـ فمعلوماته ـ جل وعلا ـ لا تتناهى . لأن علمه يتعلق بأحكام العقول الثلاثة : الواجب والجائز والمستحيل . فوجب من تعلقه بالمستحيل والممكن ، ان يتعلق بالمعدوم . لأن المستحيل لايعلم أبدا الا معدوما . والممكن يعلم تارة معدوما وتارة موجودا ، فلو كان بازاء معلوماته ـ جل وعلا ـ علوما . والمعلومات غير متناهية ، لوجب ان تكون العلوم أيضا غير متناهية . وتقدير وجود ما لايتناهى محال . فوجب لذلك اتحاد علمه ـ جل وعلا ـ واسترساله على المعلومات عدما ووجودا وامكانا واستحالة .

وتقدس علمه ـ جل وعلا ـ عن كونه ضروريا من وجهين :

أحدهما : ان الضرورى هو ماتتعلق به قدرة غير متصفة به . الا ترى أن العلم الضرورى فينا ، يقوم بنا . وهو متعلق بالقدرة القديمة .

وقدم علم البارى ـ جل وعلا ـ يحيل كونه مقدورا من وجهين :

أحدهما : قدمه ـ **والثانى :** وجوبه . لأن المقدور ممكن غير واجب .

والوجه الآخر : ان العلم الضرورى حادث . من حيث هو مقدور للبارى ـ جل وعز ـ ويستحيل كونه محلا للحوادث ، لانه لايقبلها . لأنه لو قبلها لم يخل عنها ، ومالا يخلو عن الحوادث حادث . وقد ثبت قدمه ، فاستحال حدوثه . وتقدس عن كونه كسبا ، لأن العلم الكسبى يتقدمه نظر . وقدم علم البارى ـ جل وعز ـ يحيل كونه مسبوقا بنظر يتقدمه . اذ القديم لا أول له .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : والعلم الحادث ينقسم الى الضرورى والبديهى والكسبى ، فالضرورى هو (٢) العلم الحادث [وهو] غير المقدور للعبد ، مع الاقترن بضرر أو حاجة » .

---

(١) الامر ... ومعلوماته : ص

(٢) هو : ط الحادث غير [ال] مقدور : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اراد الامام بهذا التقييد ان يوفى الضرورى ، معنى الضرر الذى اشتق منه . والضرورة قد تطلق على وجوه: منها مايلزم لزوما لابد منه ، كما تقول : من ضرورة العالم أن يكون حيا ، وقد علمنا : ان معنى الضرر منتف ههنا ، وانما قصد بذلك الملازمة والمصاحبة . ثم ان هذا التقييد لواستصحب ، لوجب منه أن يسمى العلم الكسبى المقترن به ضرر ، ضروريا . كالطبيب الذى يعرف بصناعة الطب أنه يمرض غدا ، وهو العلم الذى يسمى مقدمة المعرفة عندهم . فهذا علم بكسبى . قد اقترن به ضرر ، اذا المرض [ضرر] لامحالة . ثم ان الحميون لايسمونه ضروريا . وحده الامام بقوله : «هو العلم الحادث غير المقدور(١) للعبد » يعنى غير مكتسب له ، بل هذه العلوم ينفرد الله ـ جل وعز ـ بخلقها للعباد ، كما ينفرد بخلق آلامهم وصحتهم والوانهم . وغير ذلك مما لاكسب لهم فيه . ثم اختلف العلماء فى هذه العلوم . هل يجوز أن يخلق الله تعالى القدرة عليها للعباد أو لايجوز ذلك ؟ فمنهم من أجاز ذلك على الاطلاق . وقال ان هذه العلوم كما يخلقها الله ـ جل وعز ـ يجوز أيضا أن يخلق للعباد قدرا تتعلق بها . ومنهم من منع من ذلك كله . وقال : ان العباد لا يقدرون عليها كما لايقدرون على آلامهم ولذاتهم وأحزانهم . وقالوا أيضا : كيف يصح أن تكون العلوم الضرورية مكتسبة للعباد ، والعقل من جملتها ؟ فقد علمنا أن المكتسب بالمعارف من ضرورته أن يكون عاقلا ، واذا صح أن العقل شرط فى اكتساب العلوم ، وجب لذلك أن يتقدم العقل عليها ولا يتاخر عنها . ومن العلماء من قسم ذلك فقال . أما العلم الضرورى الذى هو العقل ، فلا يجوز أن يكون مكتسبا للعباد .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « والبديهى كالضرورى » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : يريد انه غير مقدور للعبد .

---

(١) مقدور : ص

(٢) اذا : ص

قال الإمام أبو المعالى : « ومن حكم الضرورى فى مستقر العادة : أن يتوالى : ولا يتأتى (١) الانفكاك عنه ، والتشكك (٢) فيه » إلى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد يعترض [على] هذا بأن يقال : ان الرجل قد يحفظ الآية من القرآن ، ويعلمها ضروريا ، ثم يتشكك فيها . وهذا ينفصل عنه ، بأن يقال : ان مبدأ حفظ القرآن ليس بعلم ضرورى ، وانما هو علم كسبى . فان تشكك فيه فكما يتشكك فى مبدئه وسائر العلوم الضرورية ، كعلم المرء بنفسه ، وعلم المرء بالمدركات والعلم باستحالة اجتماع المتضادات (٣) ، [وهى علوم] ضرورية فى كل حال . فلم يكن حكمها ، حكم مايكون مبدؤها اكتسابا .

***

قال الإمام أبو المعالى : « والعلم الكسبى : هو العلم الحادث المقدور بالقدرة الحادثة ، ثم ان (٤) كل علم كسبى نظرى [وهو الذى يتضمنه النظر الصحيح فى الدليل] (٥) هذا ما استمرت عليه به العادة » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا قد تقدم الكلام فيه ، وبينا : أن النظر اذا كان شرطا فى العلم ، لم يجز أن يوجد العلم دون تقدم النظر ، ثم ان هذا الرأى أيضا يرده أن كل مكلف يجب عليه النظر ، واذا ادعى مدعى أنه يوجد علم حادث من غير تقدم نظر ، فقد أبطل وجوب النظر . اذ للقائل أن يقول ـ اذا أمر بالنظر ـ قد علمت الله علما كسبيا ، لم يتقدمه نظر ، الا أن هذا لايقبل من مدعيه . لأن العادات لاتنخرق الا للأنبياء والأولياء المكرمين .

---

(١) فلا : ط (٢) والتشكيك : ط

(٣) والعلم باجتماع استحالة المتضادات (ص) .

(٤) أن : خ (٥) عليه به : خ

فصـــل
فى أضداد العـلوم

قال الإمام أبو المعالى : « للعلوم اضـــداد تخصهـا ، وأضداد تضادها ، وتضاد غيرها . فاما الأضداد الخاصة ، فمنها الجهل . وهو اعتقاد المعتقد على خلاف ماهو به » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم التنبيه على هذه العبارة وذكرنا : ان التعبير الحسن أن يقال : هو اعتقاد المعتقد على ماليس به ، واذا كان العلم معرفة المعلوم على ما هو به ، فليكن الجهل الذى هـــو نقيضه : معرفة المعلوم على ماليس به . والاعتقاد جنس يجمع العلم والجهل والشك والظن .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومنها الشك . وهو الاسترابة فى معتقدين من غير ترجيح احدهما على الثانى » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الشك والظن من ضرورتهما التعلق بمعتقدين ، وليس العلم والجهل كذلك . بل العلم الحادث حكمه أن يتعلق بمعلوم واحد ، ولا يتعلق بمعلومين ، الا أن يكون (١) العلم لايصح باحدهما دون الجهل بالثانى . كالمثلين والخلافين والغيرين والضدين ، فان الجهل باحدهما جهل بالآخر ، والعلم باحدهما علم بالآخر .

وقد زعم أبو هاشم : أن الشك ليس من صفة واحدة ، وانما هو من صفتين يتعلق أحد الاعتقادين ، بأحد المعتقدين ، ويتعلق الثانى بالمعتقد الآخر . وهذا باطل . اذ لو كان الشك اعتقادين لكان كل واحد منهمـا بمثابة الجهل ، حتى [ولو] كان المعتقد لأحد المعتقدين مصمما على اعتقاده ، ثم الاعتقادان ، بالمعتقدين . خلافان . فهلا جاز أن يجتمعا ؟ وهم يقولون : لايجوز اجتماعهما ، بل يعدم الاعتقاد الأول ، ثم يوجد الثانى .

---

(١) يكون لايصح العلم بأحدهما : ص

قال الإمام أبو المعالي : « ومنها الظن . وهو من التردد كالشك (١) الا انه يترجح احد المعتقدين » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : بالترجح الذى يكون فى الظن به فارق الشك . والا فان الاسترابة في المعتقدين ، كما هى موجودة فى الظن ، كذلك هى موجودة فى الشك .

قال الإمام أبو المعالي : « والاضداد العامة كالموت »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : يختلف فى الموت . هل هو ضد للعلم ـ كماذكرالامام ـ أو ليس ضدا له ، وانما هو ضد للحياة التى هى شرط فى العلم ؟ ومن قال هذا ، احتج بأن العلم والموت لاتتضاد أحكامهما ، كما يتضاد حكم العلم والجهل ، وحكم الموت والحياة . ومن قال : انه ضد . يقول : ان التضاد يرجع الى استحالة الاجتماع . وبالضرورة نعلم : أن العلم لايجتمع مع الموت . وأما من زعم أن الموت عدم ، فانه يقال له : أو لعل الحياة هى العدم ، والموت وجود . ولو فتحنا هذا الباب لم نثبت ضدا من الاضداد .

***

قال الإمام أبو المعالي : « والنوم (٢) والغفلة والغشية ، فهذه تضاد العلوم ، وتضاد الارادة » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : النوم يضاد الاعتقادات كلها ، ماعدا التخيل . وحكم الغفلة والغشية : أن تضاد الاعتقادات كلها ، وتضاد الارادة ، لان الارادة لابد (٤) أن تصحب اعتقادا من الاعتقادات ، علما كان أو غيره ـ على ما سبق بيانه ـ

---

(١) كالشك فى التردد : ط

(٢) والهرم : خ

(٣) فهذه المعانى تضاد : ط

(٤) لأن . ص

فصــل
فى أن علوم العقل ضرورية

قال الإمام أبو المعالى : « العقل علوم ضرورية . والدليل على أنه من العلوم الضرورية (١) : استحالة الاتصاف به ، مع تقدير الخلو عن جميع العلوم » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذى قاله فيه نظر ـ يأتى بعد هذا ـ والعاقل ـ كما ذكرنا ـ لايصح أن يكون متعريا عن جميع العلوم ، بل لابد لنا اذا فرضناه عاقلا ، أن يكون عالما بمعلومات ما . فدل هذا : على أن العقل علم . ولو كان شرطا فى حصول العلم ، لأمكن أن يوجد العقل ولايوجد علم من العلوم ، اذ لايلزم بوجود علم معلوم ، علم بمعلوم آخر . ومما يدل من السمع [على] أن العقل علم قوله تعالى : « وما يعقلها الا العالمون (٢) » فاثبت للعاقل علما .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : ما المانع (٣) من كون العقل من قبيل العلوم ، وكونه مشروطا ثبوته ، ضروب منها ، كالارداة المشروطة بالعلم بالمراد » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أما كون العقل غير علم ، شرطا فى حصول المعارف فباطل ، لان وجود الشرط لايلزم به وجود المشروط . وذلك كان يقتضى أن يكون العاقل غير عالم بمعلوم . وقد تقدم بطلانه . ثم

---

(١) الضرورية : ط

(٢) العنكبوت ٤٣

(٣) «المانع من كون العقل خاليا عن العلوم مشروطا ثبوته بثبوت ضروب منها . كالارادة المشروطة بالعلم بالمراد : ط

ان مقصود المتكلمين بالعقل : انما هو مايتصور التكليف بحصوله ، واذا قدر عدمه ، ارتفع التكليف . والعقل يطلق على أنحاء وعلى ضروب . فقد يسمى الجمهور ذا الهيبة والوقار : عاقلا . ويسمى وقاره : عقلا . وقد يسمون أيضا الذى يصرف علمه فى الفضيلة : عاقلا . ويسمونه : متعقلا . فان لم يستعمل عقله ولا علمه فى الفضيلة لم يسموه عاقلا . وانما يسمونه داهيا وماكرا . وقد يطلق العقل على ماتعلم به المعقولات الاول . وهو مقصد النظار . وقد يطلق أيضا العقل على مايكتسب بـه الخلق الحسن . ونسبة هـذا الى الخلق ، كنسـبة العقل الى المعقـولات الاول .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وليس العقل من العلوم النظرية . اذ شرط ابتداء النظر ، تقدم العقل » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قدعلمنا ان الشرط حكمه أن يتقدم المشروط بالمعنى ، كتقدم الحياة للعلم ، حتى انا لو فرضنا عالما ليس بحى ، لكان ذلك فرض محال . كذلك أيضا لايصح منا أن نفرض وجود نظر موصل الى العلم الكسبى من غير عاقل . فبطل بذلك أن يكون العقل من العلوم النظرية . اذ كان يجب للعقل أن يتقدم على النظر ، فيكون بالعقل علما نظريا ، يناقض تقدم العقل للنظر .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : «وليس العقل جملة العلوم الضرورية . فان الضرير ، ومن لايدرك ، يتصف بالعقل ، مع انتفاء علوم ضرورية عنه » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون رضي: هذا الذى قاله الامام صحيح ، لانا نجد هذه الادراكات يتصف بها غير العاقل من البهائم ، كما يتصف بها العاقل . فلما كان وجودها فى البهائم لايحصل لها عقلا ، وعدمها من العاقل ، لا نعدم منه عقلا ، علمنا أن الادراكات ليست العقل .

ثم حرر ذلك الامام بأن قال : **« كل علم لايخلو العاقل منـــه ، عند الذكر فيه (١) ، ولا يشاركه فيه من ليس بعاقل : فهو العقل »** ثم زاده ايضاحا بـأن قـال **« ان العقـل علوم ضرورية بجـواز (٢) الجائـزات** واستحاله المستحيلات» وفى هذا الذى ذكره نظر ، لأن العقل يوجب للانسان كونه عاقلا . والعلة التى توجب حكمها ، من شرطها أن تكون متحـــدة لا تعدد فيها . فلا يصح للعقل أن يكون علوما ، وانما الذى ينبغى أن يقال فيه : أن العقل هو العلم . بأن الأمر الواحـــد لايخلو عن النفى والاثبات ، ويدخل تحت ذلك جواز الجائزات واستحالة المستحيلات . لأن الجواز اما أن يفرض ثابتا أو منفيا . واذا فرض ثابتا ، كذلك أيضا يفرض ثبوت أحد الجائزين أو انتفاؤه كذلك أيضا اذا فرضنا أن الموجود لايخلو من الحدث أو القدم ، فان هذا راجع الى النفى والاثبات ، لأن الحدث معناه : اثبـات الأولية ، والقدم معنـاه : انتفاء الأولية . فقد آل الأمر الى أن العقـــل علم واحد ، وهـــو العـلم بأن الأمر الواحـــد لا يخرج عن النفى والاثبات .

---

(١) فيه : ط

(٢) بتجويز : ط

باب

القول فى حدث العالم

قال الإمام أبو المعالى : « اعلموا – أرشدكم الله – : أن الموحدين تواضعوا (١) على عبارات فى أغراضهم ابتغاء منهم لجمع المعانى الكثيرة (٢) فى العبارات الوجيزة (٣) »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الصنائع المخوض فيها . قد لا يوجد فى اللغات عبارات تتضمن مقاصد تلك الصناعة . واحداث لغة لم يتقدم النطق بها : لايجوز . فلم يكن بد للواضعين للصناعة [من] أن ينقلوا اليها الفاظا ، تقارب الفاظا من اللغة ، [لـ] تقارب معانى الصناعة معانى اللغة بعض المقاربة . وهذا كما فعله الضابطون للخراج . فسموا الديوان الضابط لتلك الأعمال : زماما . ونقلوه من زمام البعير . وذلك أن البعير يقاد بالزمام ، ويصرف به الى حيث شاء صارفه ، وينضبط به حاله عليه ، كما كان ذلك الديوان محصنا للأعمال وضابطا لها . فنقل اليه ذلك الاسم ، للمشابهة التى بين الأمرين . وكذلك فعل النحويون لما

---

(١) تواطئوا : ط .... (٢) الكثيرة : ط

(٣) يقول الشهرستانى فى نهاية الأقدام : « مذهب أهل الحق من أهل الملل كلها : أن العالم محدث ومخلوق . أحدثه البارى تعالى وابدعه . وكان الله تعالى ، ولم يكن معه شىء » [ص ٥ نهاية الأقدام] ويقول ان الشىء أعرف من أن يحد بحد أو يرسم برسم : « ومن حد الشىء بأنه الموجود فقد أخطأ » [ص ١٥٠] وقال ان « الشحام » من =

= المعتزلة احدث القول بان المعدوم شيء ، وذات ، وعين . وأثبت لـه خصائص المتعلقات فى الوجود . مثل قيام العرض بالجوهر ، وتابعه على ذلك أكثر المعتزلة ، غير أنهم لم يثبتوا قيام العرض بالجوهر . والجوينى قال : « ان كل موجود شيء ، وكل شيء موجود » [التمهيد ص ٤٠] وقول المعتزلة ان المعدوم شيء . هم قالوه . لأن الله تعالى قال عن زلزلة الساعة : انها « شيء عظيم » وهى معدومة ، لانها لم توجد بعد . ولأن الله يعلم حدوثها . قالت المعتزلة : ان المعلوم هو الشيء . ليشمل الموجود بالفعل ، والذى سيوجد ، لأن الله قد اخبر به .

وصاحبة الجوينى امام الحرمين تشرح قوله فتقول : « وهنا ينتهى الامام الى اثبات حقيقة كبرى تتجلى فى أن يصنع الشيء من العدم . وهذه القدرة لايصح أن تكون خافية ، بل ان من صفة القدرة أن تؤثر فى مقدورها ، واثبات ذلك الاثر ، يكون باثبات عملية الخلق من العدم الى الكون والوجود . فلو كان الشيء شيئا فى العدم ، لما أمكن أن يكون للقدرة اثر ، حين يصبح هذا المعدوم موجودا . ومعنى هذا : اذا كان الشيء شيئا فى العدم ، وشيئا فى الوجود ، فليس هناك أثر للقدرة ولكى يكون للقدرة أثرها ، يجب أن لايعرف الشيء بغير الموجود . واذعرف بانه المعلوم مثلا . فان المعلوم قد يكون معدوما ، ويكون الشيء شيئا فى العدم أيضا ، مما يدفع القائلين بهذا الرأى الى اثبات الحدوث أثرا للقدرة ، وليس الشيء اثرا لها » ا . هـ

والأشاعرة يرون أن الموجود لديهم هو الشيء والشيء هو الموجود . ولايمكن أن يسمى شيئا : غير الموجود . فالموجود لديهم هو الموجود الذى له وجود عينى حقيقى ، متحقق فى العالم الخارجى . وهم بهذا يثبتون الوجود فعلا من أفعال الله . أى أن الموجودات أثر من آثار الارادة الالهية . اذ انهم لايقبلون وجود ارادة ، لامراد لها . ويقول =

. . . .

= الأشاعرة أيضا : أن هذا الرأى يخالف رأى المعتزلة فى « الشىء » الذين يرون أن الشىء هو المعلوم وليس الموجود . وهذا يعنى أن لفظ « شىء » قد يطلق على المعدوم ، كما يطلق على الموجود ، لأن المعلوم اما أن يكون موجودا أو معدوما . فاذا كان الشىء شيئا فى العدم والوجود ، انتفت قدرة الله على الخلق ، لأن الوجود أصبح صفة من صفات الشىء ، الذى يكون معدوما ، ثم يوجد دون تدخل من قبل الارادة الالهية .

أما المتصوفة . فانهم يقولون بالخلق والايجاد . ولكنهم يفرقون بين وجود العالم فى علم الله منذ الأزل ، وبين ظهور هذا الوجود بالخلقفالعالم لديهم من حيث هو معلوم العلم الالهى : قديم . ومن حيث ظهوره بالخلق : حادث . فالعالم ـ حسب رأيهم ـ ليس قديما مطلقا وليس حادثا مطلقا . وأن هناك علاقة بين الخالق والمخلوق ، هى علاقة افتقار المخلوق للخالق من حيث ان وجود العالم فى العلم الأزلى ، ينتظر من الله أن يخلع عليه الوجود . والله ـ سبحانه وتعالى ـ ينظر اليه بعين الرحمة ، لاستدعائه وهذا هو قول المعتزلة فى خلق القرآن . فانهم يقولون هو قديم من حيث هو معلوم الالهى . وهو حادث من حيث ظهوره ووجوده .

١ ـ وفى قوله تعالى : « زلزلة الساعة شىء عظيم » [الحج ١] اختلف العلماء فى قوله « شىء » لأن الساعة لم توجد بعد ، فكيف يعبر عن المعدوم الذى لم يوجد بأنه « شىء » ؟ « فى البحر : أن اطلاق الشىء عليها ، مع أنها لم توجد بعد ، يدل على أنه يطلق على المعدوم شىء . ومن منع ذلك قال : ان اطلاقه عليها ، لتيقن وقوعها وصيرورتها الى الوجود . لا محالة » [تفسير الآلوسى ص ١١١ ج ١٧] .

٢ ـ وفى قوله تعالى : « وقــد خلقتك من قبل ، ولم تك شيئا » [مريم ٩] الشىء هنا ـ والكلام للشيخ الآلوسى ـ بمعنى الموجود . أى =

. . . .

= ولم تك موجودا ، بل كنت معدوما . والظاهر : أن هـــذا اشـارة الى خلقه بطريق التوالد والانتقال فى الأطوار ، كما يخلق سائر أفـــراد الانسان . وقال بعض المحققين : المراد به : ابتداء خلق البشر . اذ هو الواقع اثر العدم المحض ، لا ماكان بعد ذلك بطريق التوالد المعتاد . فكانه قيل : وقد خلقتك من قبل فى تضاعيف خلق آدم ، ولم تك اذ ذاك شيئا أصلا ، بل كنت عدما بحتا [روح المعانى ص ٧٠ ج ١٦] .

٣ ـ والجوينى يقول فى آية الحج : اذا قيل ان المراد بالآية : أنـه اذا وجد الزلزال كان شـيئا ، فيجب أن يرد عليهم بأن ذلك التفســير يستقيم فقط ، اذا ما كانوا يصفون الكون بانه حركة . فالزلزلة من أخص أسماء الحركة ، وهم لايصفون الكون بهذه الصفة . كما يرد عليهم باية مريـم . مبينا : أنه قصـــد بـــان المعدوم فى آيـة الحجج ســمى شيئا ، فانه فى آية مريم ، لم يرد لفظ شىء : مثبتا .

أما الفلاسفة فان منهم من يقول بقدم العالم . ويرون أن الموجودات لاتكون من العدم . فكل موجود مسبوق بمادة ومدة . وذلك أنهم يـرون أن هناك مادة قديمة ، وجدت مع الله تعالى ولا تتأخر عنه بالزمان ، وهى غير مشكلة وتسمى الهيولى . وهذه المادة تحمل فى طياتها صفة الوجود ، أى امكانية الوجود . بمعنى أن الموجودات تحدث بعيدا عن قدرة الله تعالى على الخلقوالايجاد . ومن الفلاسفة منيرى أن أصل العالم جسم كان يكون ماء أو هواء أو نارا أرضا أو بخارا أو الخليط الذى لا نهاية له . وهو أجسام غير متناهية . وهذا الخليط كان ساكنا ثم تحرك ، فأحدث هذا العالم . ومنهم من يرى أن أصل العالم ليس بجسم ، وأن أصـــله قدماء خمسة هى الله والنفس والهيولى والدهر والخلاء . ومنهم من قالوا بانه الأعداد .

وعلماء المسلمين أثبتوا حدوث العالم . والمتكلمون من الخـــلف قسموا الموجود الى جوهــر وعرض ، واعتبروهما مخلوقين بقدرة الله =

. . . .

= تعالى ، وليسا ناتجين عن موجودسابق عليهما ، على نحو وجودالمعلول عن العلة ، ثم وضعوا أصولا أربعة هى :

١ ـ اثبات العرض ٢ ـ ثم اثبات حدوثه ٣ ـ اثبتوا استحالة تعرى الجواهر عن الاعراض ٤ ـ أثبتوا استحالة وجود حوادث لا أول لها

وهناك طريقة أخرى للمتكلمين فى اثبات حدوث العالم هى اثبات قدرة الله باظهار عجز الانسان ، بل عجز لمخلوقات جميعاً عن ايجاد نفسها . قال الامام الأشعرى : « ورأيناه طفلا ، ثم شابا ، ثم شيخا . وقد علمنا : انه لم ينقل نفسه من حال الشباب الى حال الكبر والهرم ... » الخ .

وقالوا : ان الموجودات تنقسم الى قسمين : ماليس له أول ومفتتح . وهو الله ـ سبحانه وتعالى ـ وماله أول ومفتتح . وهو الموجودات الحادثة . والقسم الثانى أطلق عليه امام الحرمين لقب الجوهر والعرض . فيكون ما سماه السلف « العالم كل موجود سوى الله تعالى » سماه امام الحرمين ومن تبعه من الخلف : « الجوهر والعرض » والجوهر عنده هو « المتحيز » ويقبل العرض أى الصفات المتغيرة والعرض « ما يعرض ولا يدوم مكثه » وهو أى الجوهر متجانس مع غيره من الجواهر . والجوهر لا شكل له . وهو باق غير متجدد ، ولا تتداخل الجواهر ، وانما يجوز تجاوزها ... الخ . ويقول امام الحرمين : اننا نفترض فى الجوهر : البقاء وعدم التغير . ومن المؤكد أن العرض يتبدل ويتغير . حيث أن العرض لازم للجوهر ولا ينفك عنه ، فيكون الجوهر متغيرا ومتبدلا تبعا للعرض الملازم له . واذا تغير الجوهر يكون حادثا . ويلزم عليه وجود خالق ، يحدث التغير فى الكائنات بأسرها ا.هـ

اضطروا الى تلقيب حركات الاعراب بالقاب سموها رفعا ونصبا وجرا . منقولا ذلك من الرفع فى الارض وهو العالى منها ، والنصب وهو النازل عن ذلك ، والجر وهو انزل منه . لانه أصل الحبل ، فكذلك أيضا أصحاب الكلام تواضعوا على ألفـاظ . وحقهم حين تواضـعوا عليها أن يبينوا معانيها ، ويعرفوا الطالبين مقاصدها ، لأن الأمر مالم يكن بينا ، لم يعلم ولا تتخلص (١) المعرفة به .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« فمما يستعملونه ـ وهو منطوق به ، لغة وشرعا ـ : العالم . وهو كل موجود سوى الله تعالى » (٢) .**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قال الله تعالى « الحمد لله رب العالمين (٣) » وقال عز من قائل : «قال فرعون : وما رب العالمين ؟ (٤)» ثم اختلف العلماء فى اللغة : هل يقع العالم على كل موجود ، أو هـو مختص بالملائكة والآدميين والجن (٥) ؟ فمنهم من قال : انه يعم الوجود الحادث كله . ومن رأى هذا القول ـ وهوالأظهر ـ يقول : انهمشتق من العلامة .

---

(١) تخلصت : ص

(٢) سوى الله تعالى وصفة ذاته : ط

(٣) أول الفاتحة على اعتبار أن البسملة ليست آية منها

(٤) الشعراء ٢٣

(٥) الملائكة : لا ندرى أيتناسلون ، ويتجدد خلقهم أم لا ؟
والجن : قبيل من المخلوقات ، يعادل الانس .
وأصل الانس من آدم وحواء . وربما يكون للجن أصل . وابليس من قبيلة الجن ، وخرج منهم بعصيانه لله تعالى . والجن منهم المؤمن ومنهم الكافر . وذرية ابليس كلها كافرة . ولهم أعمار محددة ، مثل أعمـار =

. . . .

= بنى آدم . ويتناسلون كبنى آدم . وللشياطين اتصال بالانس فى الوسوسة والصرع وغير ذلك .

والجن سواء كان كافرا أو مؤمنا ، لاصلة له بالانس فى النفع ، أو فى الضرر . والذى له صلة بالانس هم الشياطين . وسليمان سخرهم ولم يسخر الجن . وقوله « ومن الجن » يقصد به الشياطين . لقوله : « والشياطين كل بناء وغواص » .

والجن لقبوا الشيطان بلقب « السفيه » [الجن ٤] .

والشيطان يفتح للانسان تسعة وتسعين بابا من أبواب الخير ، ليوقعه فى باب من أبواب الشر . وقد ظهرت الشياطين فى صورة أولياء الله الصالحين ، ومثلوا على العوام والسذج أنهم هم الأولياء ، وقد ظهروا لهم إكراما لهم . وقد حكى المتصوفه كثيرا من الحكايات التى تدل على أن وليا ظهر لهم وعلمهم علما ، وأرشدهم الى أشياء مستورة . وهم صادقون فيما حكوا لانهم لم يعرفوا أن الذى ظهر هو الشيطان فى صورة ولى ، وانما هم عرفوا أن الذى ظهر هو الولى نفسه . ومن هذه الروايات : أن « الخواص » ظهر بعد موته « للشعرانى » وغيره ، وأبان له عن خفى من العلم ـ كما حكى الآلوسى البغدادى فى تفسيره ـ ولم يظهر الا الشيطان الرجيم ـ كما قال الامام ابن تيمية رحمه الله ـ وحدثنى صوفى : أن وليا قد مات من زمان طويل ، جاءه وأيقظه لصلاة الصبح . وأنه سمع صوته بأذنيه . فقلت له : ان هذا شيطان جاء فى صورة شيخك . فقال : كلا . بل هو شيخى . فقلت له . ما الدليل على أنه شيخك ؟ قال : لأنه قال عن نفسه : انه هو . والشيطان أيضا لا يأمر بالصلاة . قلت له . لقد ظهر الشيطان للعرب ليلة هجرة النبى ﷺ فى صورة شيخ من نجد ، وقال كلاما . فهل كان نجديا وقتئذ ؟ ولقد ظهر الشيطان لأبى هريرة ـ رضى الله عنه ـ وعلم الشيطان أبا هريرة آية الكرسى . فهل تعليمة آية الكرسى قد أخرجه من الأشرار الى الأخيار ؟ =

لأن الحوادث أدلة على وجود البارى ـ جل وعز ـ .

وفى كل شىء له آية .. تدل على أنه واحد .

ومنهم من يرى أنه موقوف على الملائكة والآدميين والجن . ويرى من يقول هذا القول : انه مشتق من العلم ، فلا يوقع هذا الاسم الا على العلم دون غيره . والتعبير الحسن فى العالم : أن يقال : « هـو (١) الموجودات الحادثه المخالفة لله جل وعز » وأما تعبير الامام بقوله : انه كل موجود سوى الله تعالى » فانه يلزمه أن يكون الجوهر الفرد عالما ، والعرض أيضا عالما ، لأن قولنا : كل موجود عالما ، بمنزلة قولنا : كل انسان حيوان . وكما يلزم أن يكون الواحد من الأناسى حيوانا ، فكذلك يلزم أن يكون الواحد من الجواهر والأعراض عالما .

* * *

. . . .

= أما قرأت قول الله تعالى حكاية عن الشيطان الرجيم : « ثم لآتينهم من بين أيديهم ، ومن خلفهم ، وعن أيمانهم ، وعن شمائلهم . ولا تجد = أكثرهم شاكرين » [الأعراف ١٧] [انظر النبوات ، للامام ابن تيمية وانظر النبوات ومايتعلق بها ، للامام فخر الدين الرازى] .

وبناء على ما قدمنا . فمن ذا الذى هو عاقل ويصدق الذى ذكره « الشعرانى » هذا ؟ « أخبرنى شيخنا « على الخواص » ـ قدس سره ـ أن الله ـ تعالى ـ أطلعه على معانى سورة الفاتحة ، فخرج منها مائتى ألف علم ، وأربعين ألف علم ، وتسعمائة وتسعين علما » يريد أن يقول ان فى سورة الفاتحة مليون ومائتين وثلاثين ألف علم . اختص بهم «الخواص» وحده من دون الناس ، مع أنه كان من الاميين غير الدارسين . فهل هذا معقول ياأيها المتصوفون ؟ اننا نثنى على الشيخ « ابن تيمية » ونترحم عليه ، لأنه أرجع عقول المسلمين عن خرافاتكم . وأوضح للناس : أن الدين عند الله الاسلام . وليس التصوف اهـ

قال الإمام أبو المعالى : « ثم العالم جواهر وأعراض ، والجوهر هو المتحيز وكل (١) جرم متحيز ، والعرض هو المعنى القائم بالجوهر » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : إن قيل : التحيز لايفهم منه الاشغال الحيز – وهى الجهة – فذلك يرجع الى صفة معنى ، لأن الجوهر لايختص بجهة الا يكون مخصص . فكيف نحد الجوهر بصفة معنى يقوم فيه ؟ والجواب عن ذلك : ان المراد بهذا قبول الجوهر للاكوان – وقبوله من صفات نفسية – وخصت الأكوان دون غيرها من الأعراض . اذ الجوهر يقبلها كلها بصفته النفسية . لأن دور الأكوان فى الكلام ، وفهم العقول لها ، أقصر وأوضح من سائر الأعراض . وقد قيل فى حد الجوهر : انه الحجم . والمراد به : انه جزء واحد قائم بنفسه ، لا يحل حيث حل هو مثله . وقد قيل فيه : انه ماله حظ من المساحة . والعرض : هو الذى ذكره . وانما سمى عرضا لوجوده فى وقت وجوب عدمه فى تالى ذلك الوقت . يقال لكل ماعرض ولم يستمر وجوده : عرض . قال الله تعالى : « تريدون عرض الحياة الدنيا (٢) ؟ » حين كان أمرا ثانيا لا يستمر وجوده . والألوان والطعوم والروائح والحياة والموت . أعراض ، يجوز قيامها بكل جوهر من غير تقدم شرط . وأما العلوم والارادات والقدر ، فانها لاتوجد بالجواهر ، حتى توجد الحياة ، ومالم يوجد الجسم حيا ، لم يجز قبوله لهذه الصفات .

* * *

(١) وكل ذى حجم . ط

(٢) الأنفال ٦٧

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يطلقونه الاكوان . (١) وهو الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، ويجمعها مايخصص مكانا أو تقدير مكان » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الاكوان تطلق لعموم ولخصوص فالعموم اطلاقه على كل حادث . قال الله تعالى : « انما قولنا لشىء اذا أردناه : أن نقول له : كن . فيكون (٢) » والخصوص هـــو اطلاقه على هذا النوع من الاعراض ، وكل عرض خصص الجوهر بمكان أو تقديـر مكان ، فهو كون . فيدخل تحته السكون ـ كما ذكر ـ والاجتماع والافتراق والمحاذيات والمقابلات والائتلافات .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « والجسم فى اصطلاح الموحـدين هو المؤتلف (٣) . واذا (٤) ائتلف جوهران كانا جسما ، اذ كل واحـد مؤتلف مع الثانى » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : عرفنا أن الجسم هــو المؤتلف تقول العرب : هذا الموجود أجسم من هذا ، فدل قولهم « أجسم » على أنه قد فضله بكثرة التاليف ، ولولا أن الجسم معناه المؤتلف ، لما دل الاجسم على تفاضل فى ذلك المعنى . كما أنا اذا قلنا : « زيد أعلم من عمرو »

(١) وهى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق . ويجمعهـــــا
(٢) النحل ٤٠ .
(٣) الموحدين المتالف : (ط)
(٤) فاذا تالف : ط

دل ذلك على أنه أكثر معرفة منه بالمعلومات على ماهو به . فدل ذلك أيضا على أن العلم : معرفة المعلوم على ماهو به . واذا كان الجسم هو المؤلف ، دل ذلك على أن الجوهرين اذا تالفا كانا جسما ، لأن الجسمية مرتبطة بالتاليفية ، فاذا وجد فى كل واحد من الجوهرين تاليفا ، لزم أن يكون جسما . اذ لايصح ان يقوم تاليف واحد بجسمين ، لأن الوحدة تناقى العدد .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ثم حدث الجواهر ينبنى (١) على أصول منها : اثبات الأعراض . ومنها اثبات حدثها ، ومنها : اثبات استحالة تعرى الجواهر عنها (٢) . ومنها : استحالة حوادث لا أول لها » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لماكان الحادث هو الذى وجد، بعد أن لم يكن موجودا ، كان من الحوادث مانعلم حدوثه ، حين سبق وجودها . كما نشاهد مايحدث من النبات ومن الحيوان والمعادن . ثم ان من الحوادث ماسبق وجوده لوجودنا ، فلا نتوصل الى العلم بحدوثه الا بهذه الأركان ، التى هى ثبوت العرض ، فمن انكر ثبوته لم يتوصل أبدا الى العلم بحدث العالم ، وكذلك اثبات حدوثها ، فان من قضى بقدم الأعراض لم يصح له العلم بحدث العالم . وكذلك العلم باستحالة تعرى الجواهر عنها ، لايحصل العلم بحدث العالم ، الا بربط هذا الأصل . اذ لو جاز للجواهر أن تتعرى عن أعراضها ، لما دل قبولها لها فى وقت دون وقت ، حدوثها ، وكذلك أيضا استحالة حوادث لا أول لها ـ وهو الركن الأعظم ، وبه يرد على الفلاسفة القائلين بأن البارى جل وعز مع الخلق ـ

---

(١) يبنى : ط

(٢) عن الأعراض : ط

مرتبطان ، كارتباط العلة والمعلول والسبب والمسببه . كطلوع الشمس ووجود النهار ، اللذين لايتقدم أحدهما الآخر بالزمان ، لكن بالسببية ؛ لأن هذه الأصول اذا صحت على هذا الترتيب تبين منها : أن الجواهر لا تسبق الحوادث ، ومالا يسبق الحوادث حادث .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « فاما الاصل (١) الاول . فقد أنكرته **طوائف من الملحدة ، وهو اثبات (٢) الاعراض ، وزعموا : أن لا موجود** الا الجواهر » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من العلماء من رأى أن ثبوت الأعراض معلوم ضرورة ، لايحتاج فيه الى اقامة دليل ، لأن الانسان اذا جاع مرة ، وشبع أخرى ، يعلم ضرورة أن حاله فى شبعه مخالفة لحاله فى جوعه ، ويعلم أن ذلك الخلاف لايرجع الى نفسه ، لأن الشيء لايخالف نفسه ، وانما يرجع الى عرضين مختلفين . وكذلك أيضا : اذا وجد فرحة بعد حزنه ، فانه قد علم ضرورة اختلاف حاليه ، ولما طولب هذا القائل وقيل له : أن الأئمة قد استدلوا على ثبوت هذا الأصل ، ولو كان معلوما ضرورة ، لما أقاموا الأدلة عليه : أجاب عن ذلك : بأنهم لم يقصدوا بأدلتهم تلك ، ثبوت الأعراض ، وانما قصدوا بذلك مغايرتها للجوهر . وانما ذكرنا هذا ، ليعلم : أن ثبوت الأعراض تقوى أدلتها ، وتتبين ، حتى تكون رتبتها قريبة من العلم الضرورى .

* * *

---

(١) الأصل : ط ـ الفصل : خ
(٢) اثبات : من ط

قال الإمام أبو المعالى : والدليل على اثبات الأعراض : أنا اذا رأينا جوهرا ساكنا ، ثم رأيناه متحركا مختصا بالجهة التى انتقل اليها ، مفارقا للجهة (١) التى انتقل عنها . فعلى اضطرار ، نعلم أن اختصاصه بجهته من الممكنات ، وليس من الواجبات . اذ لا يستحيل تقدير الممكنات (٢) وبقاء الجوهر بالجهة (٣) الأولى . والحكم الجائز ثبوته والجائز انتفاؤه اذا تخصص بالثبوت بدلا عن الانتفاء المجوز ، افتقر الى مقتض يقتضى له الاختصاص (٤) ، وذلك أيضا (٥) معلوم على البديهة » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : تلخيص هذه الدلالة : أن أحكام العقول ثلاثة : واجب ، وجائز ، ومستحيل . فالجوهر اذا سكن فى وقت ، ثم تحرك بعد ذلك الوقت ، نعلم أن حركته فى وقت معين ، ليست بواجبة . اذ لو كانت واجبة لم يختص قيامها بالجوهر بوقت دون وقت ، لأن الحكم الواجب أن يستمر حاله فى جميع الأوقات . الا ترى أن الجوهر لما وجب له التحيز ، لم يجز أن يوجد فى حال من الأحوال الا متحيزا . وكذلك نعلم أن وجود الجوهر ليس بمحال ، لأنه قد وجد . والمحال لا يوجد فى وقت من الأوقات . فلما بطل له الوجوب والاستحالة ، لم يبق له حكم من أحكام العقل ، الا الجواز والامكان . والجائز متردد بين الثبوت والانتفاء . يصلح لكل واحد منهما . فاذا تحقق الوجود بدلا من الانتفاء ، لزم أن يكون ذلك لمخصص ، لأنا لو رددنا ذلك الى نفس

---

(١) مفارقا للتى انتقل : ط

(٢) تقدير بقاء الجوهر : ط ـ تقدير والممكنات بقاء الجوهر : خ

(٣) فى الجهة : ط

(٤) الاختصاص بالثبوت : ط

(٥) وذلك معلوم أيضا : ط

الجواز ، وهو متردد بين النفى والاثبات ، فليس له تخصيص من نفسه . ولابد له من مخصص . وليس كذلك حكم الوجوب ، لأن الواجب قد يستغنى عن مقتض ، كوجوب البارى ـ جل وعز ـ وكذلك المحال لا مقتضى له ، لأنه انتفى عن الاستمرار والتكرر . لكن الجائز من حيث [هو] تردد بين أمرين ، لم يكن له بد من مخصص يحقق له الوجود دون الانتفاء .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وذلك معلوم (١) على البديهة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : يريد ـ رضى الله عنه ـ انه علم ضرورى ، بعدتقديم النظر فىكون المخصص جائزا . ولايستنكر حذاق الأئمة انبناء علم ضرورى على علم نظرى . قالوا : ومن ذلك استحالة اجتماع المتضادات هو معلوم ضرورى ، لكنه لابد من تقديم العلم النظرى باثبات الأعراض ، وعند ذلك نعلم استحالة اجتماع ضدين . وأما من سبق الى اعتقاده انكار الأعراض ، فلا يصح منه العلم باستحالة اجتماع الأضداد ، اذ لايثبت الضد . وتقدير الاجتماع فرع لثبوت المجتمعين ووجودهما . وقد خالف بعض الأئمة فى هذا ، ورأى أن العلم الضرورى لاينبنى على شىء غيره ، وانما يعلم أولا من غير فرض متقدم عليه ـ وليس هذا موضع بسط الكلام فى ذلك [وسيأتى بسطه] ان شاء الله تعالى .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « واذا تقرر ذلك لم يخل المقتضى من أن يكون نفس الجوهر . أو زائد عليه . وباطل أن يكون المقتضى نفس

(١) معلوم أيضا : ط

الجوهر (١) اذ لو كان كذلك لاختص بالجهة التى فرضنا الكلام فيها ٠ مادام (٢) نفسه ، ولا ستحال عليه الزوال عنها ، والانتقال الى غيرها » ٠

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : هذا الذى قرره الامام صحيح بين ٠ لانه بين أولا أن الجوهر فى تحركه بعد سكونه ، لابد له من مقتض لجوازه ، ثم جعل الآن ينظر فى تعيين المقتضى ، فبطل بهذا الفصل أن يكون المقتضى جوهرا لتحركه ٠ لان الجوهر كما قال قد كان جوهرا فى حال سكونه ٠ فلو كنا قدرنا المقتضى نفس الجوهر ، للزم أن يوجد كونه متحركا ، مع وجود كونه جوهرا ٠ ولما وجد جوهرا ، ولم يوجد مقتضيا ، لكونه متحركا ، علم أن كونه جوهرا غير مقتض لكونه متحركا ، ولزم من هذا أن يكون المتحرك زائدا على الجوهر ، ثم يبحث عن ذلك الزائد ، أهو عدم أم وجود ؟ وباطل أن يكون عدما ، لان العدم نفى محض به ٠ ولافرق بين قول القائل : مقتضى تحرك الجوهر نفى ، وبين قوله : لامقتضى لتحرك الجوهر ٠ وقد بين أن جواز تحرك الجوهر متضمن مقتضيا لامحالة ٠ فالقول بما يؤدى الى نفيه ، مع اضطرار الجواز اليه : قول باطل ٠ ثم يبحث عن ذلك العدم ٠ ماهو ؟ أهو عدم جوهر ، أم عدم عرض ؟ اذ لا حادث الا هذان النوعان ٠ فان زعموا : أنه عدم جوهر ، كان هذا منهم اعترافا بحدث الجوهر ، لانها لاتعدم ، الا مع تقدير حدوثها ٠

ومطلبنا الاقصى هو حدوث الجواهر — وسيأتى الدليل على استحالة عدم القديم — وان قدروا ذلك المعدوم ، عرضا ٠ ففيه اثبات الاعراض ٠ فاذا قد تبين بما تقدم أن المقتضى لابد من كونه موجودا ثابتا زائدا على الجوهر ، لم يخل أن يكون مثلا له ، أو خلافا ٠ ويبطل أن يكون مثلا ،

---

(١) أو زائدا عليه ٠ وباطل ان يكون المقتضى نفس الجوهر : سقط ط

(٢) مادامت : ط

لأن مثل الجوهر جوهر ، ولو اقتضى جوهر اختصاصا لجوهر غيره بجهة ، لاستحال اختصاصه ، بتلك الجهة ، مع تقدير انتفاء الجوهر الذى قدر مقتضيا . لأنا نجوز تحرك الجوهر الفرد ، وان لم يكن معه جوهر غيره . ثم الجواهر متماثلة فليس الجوهر الذى قدر مقتضيا لجوهر اختصاصا ، أولى من الجوهر المختص بأن يقتضى لذلك الجوهر المفروض اختصاصا أيضا . وان كان هذا الخبط مما يستغنى عنه . اذ لا احد من النظار يدعى أن اختصاص الجوهر بمكان من اثر جوهر غيره ، الا ما يدعيه القائلون بالتولد ــ وسيبطل ذلك ــ

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « **واذا ثبت أن (١) المقتضى زائد على الجوهر ، وتقرر انه خلاف (٢) له ، لم يخل ان يكون فاعلا مختارا أو معنى موجبا [فان كان معنى موجبا (٣)] تعين قيامه بالجوهر المختص ، بجهته ، اذ لو لم يكن له به اختصاص ، لما كان بايجاب (٤) الحكم له ، أولى من ايجابه لغيره . والذى وصفناه هو الغرض الذى ابتغيناه .**

وان قدر مقدر المخصص فاعلا ، والكلام فى جوهر مستمر الوجود ، كان ذلك محالا ، اذ الباقى لايفعل ولابد للفاعل من فعل ، فخرج من مضمون ذلك ثبوت الأعراض ، وهو من أهم الأغراض ، فى اثبات حدث الأعراض (٥) » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما بطل أن يكون المقتضى للاختصاص بالجهة مثلا للجوهر ، لزم أن يكون خلافا له ، لأنه ان سد مسد الجوهر ،كان مثلا . وان لم يسد مسده كان خلافا .

---

(١) فاذا ثبت المقتضى الزائد على الجوهر : ط

(٢) خلافه : ط

(٣) زيادة من ط

(٤) بايجابه : ط

(٥) العالم : ط

وكـــل ماتريــدون من النفى والاثبـــات ، فـــان قســمته ضرورية ، ثم نحن اذا فرضنا المقتضى للاختصاص خلافا للجوهر ، زائدا عليــه ، لم يخل من أحد الأمرين : اما أن يكون عرضا قائما بالجوهر ، اذ لو لم يقم به ، لم يوجب له حكما . الاترى أن علم جوهر لا يوجب لجوهـــر آخر كونه عالما . وان فرض فاعلا مختارا كان ذلك باطلا . لأنا قـــد اثبتنا المقتضى زائدا على الجوهر ، والفعل وجود ، ولايصح أن يصرف المقتضى الى فعل فاعل ، اذ ليس معنا الا الجوهر ، والجوهر مستمر الوجود ، والفعل هو أمر وجد بعد أن لـــم يوجد ، فمحـــال كون الجوهر مفعولا . لأن كونه مفعولا يقتضى أنه وجد بعد أن لم يوجد ، وكلا منا فى جوهر مستمر الوجود ، وكانا قد قلنا : انه لم يوجد ماهو موجود . وهذا حكم بالنفى والاثبات لأمر واحد . وهو محال .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « والأصل الثـانى : اثبات حـدث الأعراض ، والغرض من ذلك : يترتب على أصول . منها ايضاح استحالة عدم القديم . ومنها استحالة قيام الأعراض بأنفسها ، واستحالة انتقالها . ومنها الرد على القائلين بالكمون والظهور . والأولى أن نطرد دلالة فى حدث الأعراض . ونورد هذه [الأصول فى معرض (١)] الأسئلة ، ونثبت المقاصد منها ، فى معرض الأجوبة . فنقول : الجوهر الساكن اذا تحرك ، فقد طرأت عليه الحركة ، ودل طروها على حدوثها . وانتفـاء السكون بطروها ، يقضى بحدث السكون ، اذ لو ثبت قدمه ، لاستحال عدمه » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الفصل انما يتبين بعـــد معرفة الحدوث وحقيقته . والحدوث عبـــارة عن معلومين : أحدهمـا . وجود ، والثانى : عدم سابق . اذ حقيقته : أنه ما وجد بعد عدمه ،

---

(١) من ط

فنحن اذا رأينا الحركة قد طرأت على الجوهر ، ولم تكن فيه موجودة قبل ، نعلم انها حادثة اذ حقيقة الحادث ما وجد بعد أن لم يوجد . كذلك أيضا نعلم حدوث السكون بعدمه ، اذ لو كان قديما ، لكان واجب الوجود ، ووجوب وجوده يحيل عدمه .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : بم تنكرون على من يزعم ان الحركة كانت كامنة فى الجوهر ، ثم ظهرت وانكمن لظهورها السكون ؟ قلنا : لو كان كذلك لاجتمع الضدان فى المحل الواحد ، وكما نعلم استحالة كون الشىء متحركا ساكنا ، فكذلك نعلم استحالة اجتماع الحركة والسكون . ثم لو ظهرت الحركة (١) مرة ، واستكمنت أخرى ، لكان ذلك اعتوار حكمين عليها ، وذلك يتضمن ثبوت معنيين ، يقتضى أحدهما كون الحركة بادية ، ويقتضى (٢) الآخر كونها مستكنة خافية . فان الدال على اثبات الأعراض تناوب الأحكام وتعاقبها على الجواهر ، ثم يلزم لو قدرنا الظهور والكمون معنيين : ظهورهما عند ظهور أثرهما وكمونهما (٣) عند حصول أثر الكمون . ويتسلسل القول فى ذلك » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اعلم : أن الكمون لايصح اطلاقه الا فى الجواهر والأجسام ، لأن معناه التستر والخفاء ، وذلك من صفات الأجسام . ولايصح أن توصف به الأعراض . ثم ان الكمون وان قيل للجاهل انه أمر مستور لا يظهر أثره ، فانما يسبق هذا الاعتقاد فى الأجسام المؤتلفة ، وأما فرضه فى الجوهر الفرد فمحال . والحركة لو كانت كامنة فى الجوهر فى حال سكونه ، لكان ذلك حكما باجتماع الضدين . ولا فرق عندنا بين تقدير كون الجوهر ساكنا متحركا وبين اعتقاد وجود قيام

---

(١) الحركة والسكون : ط (٢) ويقضى : ط
(٣) وكمونهما : خ

الحركة والسكون به ، لاسيما على القول بنفى الاحوال لان كون الجوهر متحركا هو عين قيام الحركة به ، ثم ان الحركة لو كمنت مرة وظهرت أخرى ، لكان فى ذلك اثبات تعاقب أحكام عليها ، وتعاقب الأحكام عليها يتضمن قيام معان بها . اذ بينا : أن الجوهر انما كان ساكنا فى وقت ومتحركا فى وقت آخر ، لقيام السكون والحركة به . ومحال أن يقوم العرض بالعرض ، اذ لو قام العرض بالعرض ، لجاز أن يقوم العرض القائم عرض آخر ، ثم يتسلسل ذلك الى غير غاية . ومايتسلسل لايتحصل منه الأول . فبان بطلانه .

قال الإمام أبو المعالى : « ثم الحركة توجب كون محلها متحركا لعينها ، فلو جاز ثبوتها من غير أن يوجب حكمها ، للزم تجويز ذلك أبدا فيها . وذلك يقلب جنسها ، ويحيل حقيقة نفسها » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الحركة لاتخلو من أن تعتقد علة لكون المحل متحركا ، أويعتقد كونه متحركا معلولا لها . فان قدرنا ذلك لزم أن توجب ذلك الحكم لنفسها ، لان اقتضاء العلة للمعلول أمر واجب . فاذا وجدت العلة لزم المعلول لامحالة . فلو قدرناها موجودة من غير أن توجب لمحلها كونه متحركا ، لكان ذلك اخراجها عن صفة نفسها . وخروج الموجود عن صفة نفسه محال ، واما أن ننفى الحال وننفى العلة والمعلول ، فعند ذلك يكون نفس قيام الحركة بالجوهر هو كونه متحركا . فكيف يصح أن يعتقد أصحاب الكمون أنه موجود فى الجوهر ، والجوهر غير متحرك به ؟ وهذا اقضاء بكونه موجودا غير موجود . وذلك محال .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : ماالدليل على استحالة عدم القديم ؟ قلنا : الدليل عليه أن عدمه فى وقت مفروض ، يستحيل أن يكون واجبا حتى يمتنع تقدير استمرار الوجود الأزلى فيه . وهذا معلوم بطلانه

ببديهة العقل ؛ ولو (١) قدر فى وقت مفروض عدم جائز مع تجـويز استمرار الوجـود ، بـدلا منـه من غير مقتض لكـان (٢) محـالا . اذ الجائز يفتقر الى مقتض ، والعدم نفي محض يستحيل تعلقه (٣) . بفاعل مخصص . ويستحيل أيضا أن يكون حمل العدم على طريان ضد ، فان الطارئ ليس بمضادته (٤) للقديم ، أولى من القديم ، بمنع ماقدر ضدا له ، من الطروء ، ولا يجوز استناد عدم القديم الى انتفاء شـرط من شرائط استمرار وجود القديم ، اذ لو قدر لوجود القديم شرط ، لكان قديما مفتقرا عدمـه ، لو قـدر الى مقتض . ثـم يتسلسل القـول فى ذلك (٥) » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا كما ذكره - رضى الله عنه - لأن عدم القديم لايخلو من أحد ثلاثة أحوال : اما أن يكون محالا ، واما أن يكون واجبا واما أن يكون جائزا . فان قدر واجبا ، كان ذلك محالا . لأنا اذا أثبتنا له الوجوب واتصاله مدة ما ، ثم نفرض فى وقت معين أن ذلك الوجوب يستحيل استمراره ، فان هذا مما يرده العقل بأوليته ، ولايقبله ببديهته . وكثيرا ما نعلم هذه الاستحالات الواجبة بالعلم الضرورى . كاستحالة العلم باجتماع الأضداد ، والعلم بأن الجسم لايكون فى مكانين . ونحـو ذلك من الاستحالات الواجبة [التى] علمت علما ضروريا . فلو كان عـدم القديم واجبا فى الوقت المفروض ، لعلم وجوب العدم ضرورة . ولما لـم يكن الأمر كذلك ، بطل تقدير من قدر واجبا فى هذا المحل ، واذا بطل الوجوب لم يبق الا الجواز والاستحالة ، لأن الجائز اذا قدر وقوعـه لم يكن بد من مقتض - ثم المقتض لايخلو من أن يكون فاعلا - أو طريان ضد ، أو عدم شرط ، أو علة . ومحال أن نقـدر المقتضى فاعـلا ، لأن الفاعل لابد له من فعل . والعدم نفي محض ، اذ لافرق بين قولنا : فعل

(١) فلو : ط . (٢) كان ذلك محالا (ط)
(٣) تعليقه : ط (٤) ليس هو بمضادة القديم : ط
(٥) فى ذلك : سقط ط

عدما ، وبين قولنا : لم يفعل • ومحال أيضا أن يكون المقتضى طريان ضد ، لأن التضاد بين الضدين حاصل ، وليس الضد الطارىء بمنع الضد الموجود ، بأولى من كون الضد الموجود مانعا من طرو الطارىء • ثم ان القول بأن الضد يمنع ضده محال • لأن البياض اذا قدرنا طروه على السواد ، فمتى نقدر وجوده ؟ أنقدره مع السواد ؟ وذلك محال • اذ فيه فرض اجتماع الضدين ، فلابد من أن نقدر السواد معدوما • وعند ذلك نقدر وجود البياض ، فاذن لا أثر للبياض فى انتفاء السواد وعدمه ، اذ لم يحل الا محلا خاليا من السواد • فبطل بهذا قول من يدعى أن الضد يعدم بالضد •

ولا تصح استحالة عدم القديم ، على رأى المعتزلة الذين يجوزون عدم الضد بالضد ، وكذلك يستحيل رد المقتضى الى عدم شرط ، لأن ذلك الشرط لا يخلو من أحد وجهين •

اما أن نقدر حادثا ، وذلك محال • لأن الحادث ماله أول • والقديم مالا أول له • فلو قدرنا ذلك للزمنا منه تقديم المشروط على الشرط ، ووجوده مدة من الدهر ، دون شرطه • وذلك محال •

ولو قدر أيضا قديما ، لا افتقر ذلك الشرط القديم الى انتفاء شرط يصح عدمه • ثم يتسلسل القول فى ذلك الى ما لايتناهى ، وذلك محال • وكذلك لايصح أن يكون المقتضى للعدم علة • لأن الحكم المعلول ثابت والعدم نفى محض ، فبطل أن نصرف عدم القديم الى مقتض ، اذ قد تبين استحالة جميعها • واذا بطل وجوب عدم القديم وبطل جوازه أيضا ، لم يبق الا أن يكون محالا • وهو مطلوبنا ومرادنا •

* * *

قال الإمام أبو المعالى : فان قيل : اذا كان (١) أحد أركان الدليل على حدث الأعراض ، (٢) ينبنى على منع انتقالها • فما الدليل

(١) اذا كان : سقط ط   (٢) مبنى : ط

على منـــع انتقالهـا ؟ اذ للقــائل أن يقـول : الحركه الطـارئة على جوهر ، منتقلة اليه من جوهر آخر • فالجواب : أن الحركة حقيقتهـــا الانتقـال ، وينبغى (١) أن يقتضى ما وجـدت انتقال جوهر بهــا • ولو انتقلت من جوهر الى [جوهر ثانى (٢)] للزم طريان حالة عليها لاتكون فيها ، انتقالا • وذلك قلب لجنسها ، وانقلاب الأجناس محال » •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هـذا بين من كلامه ــ رضى الله عنه ــ لأن المنكرين لحدث الأعراض ، ربما ادعو ان ذلك العرض الموجود بجوهر لم يكن فيه قبل ذلك ، يمكن أن يكون عندهم منتقلا من جوهر آخر ، ولو صح ذلك لهم ، لم تتم دلالة حـدث الأعـراض • فلابد من التهمم والاعتناء بابطال انتقال الأعراض • **وههنا دليلان : ــ**

أحدهما : يعم الأعراض ، والثانى يخص بعضها • فالذى يعم الأعراض أن يقال : ان الحركة لو انتقلت من جوهر الى جوهر ، لم يخل ذلك من أحد وجهين : اما أن يقدر انتقالها دون قيام عرض بها • فان قدر ذلك مقدر ، فليقدر أيضا مثله فى الجوهر ، حتى يكون الجوهر منتقلا من جهة الى جهة من غير حركة تقوم به • ولو قلنا بذلك ، لكان هذا نفيـا للأعراض ، وقد ثبت بالأصل الأول وجودها • وان قلنا : ان الحركـــة تنتقل من جوهر الى جوهر بانتقال ، قضينا بقيام الحركة بالحركة • وذلك محال من وجهين : أحدهما : ان احدى الحركتين ليست بأن تكون محلا للأخرى ، بأولى من أن يكون الحال هو المحل • وعلى هذا لا يتبين مايكون حالا مما يكون محلا • وتميز ذلك فى العرض والجوهر لاختلافهما • وأيضا : فان الحركة لو قامت بالحركة لجاز أيضا أن تقوم بالحركة القائمة بها حركة ، ويتسلسل ، وبيان ذلك : أن قبول الأعراض انما يرجـــع لنفس القابل • ألا ترى أن الجوهر لما قبل العرض ، قبله بصفته النفسية ، والصفات النفسية تجتمع فيها المتماثلات ، فلو قدرنا أن حركة تقبـــل

(١) فينبغى : ط (٢) آخر : ط

حركة للزمنا أيضا أن تقبل الحركة الحالة حركة أخرى . لان ذلك القبول راجع الى صفة نفسها . وصفات النفس تعم المتماثلات وانما الدليل الذى يخص بعض الاعراض ، فهو الذى ذكره الامـام ـ رضى الله عنـه ـ [وهو] أن الحركة حقيقتها الانتقال . فاذا انتقل به متنقل خرج عن كونه انتقالا ، وكونه انتقالا من صفات نفسه . وخروج الاعراض عـن صفات نفسها محال .

وبيان هذا : أن الانتقال هو ما ينتقل به منتقل . فلا ينتقل المنتقل الا بانتقال . وحقيقة المنتقل : جوهر يقوم به انتقال . فاذا جعلنا العرض منتقلا ، جعلنا له حكم الجواهر . اذ الجوهر هو المنتقل ، فاخرجناه بذلك عن صفة نفسه ، ولو طردنا هذا الدليل فى سائر الاعراض ، لاسـتمر لنا . فانا نقول لمن قدر العلم منتقلا : حقيقة العلم مايكون به العـالم عالما . والعالم موصوف [بانه من] قامت به صفة هى العلم فلو قدرنـا العلم منتقلا ، لكان فى حال انتقاله لايعلم به عالم ، وخروج العلم عن أن يعلم به ، خروج عن صفة نفسه .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وأما الاصل الثالث : فهو تبيين استحالة تعرى الجواهر . عن الاعراض . والذى(١) صار اليه أهل الحق : أن الجوهر لايخلو عن كل جنس من الاعراض وعن جميع أضداده ، ان كانت له أضداد ، وان كان له ضد (٢) لم يخل الجوهر عن أحد الضدين . وان (٣) قدر عرض لاضد له ، لم يخل الجوهر عن قبول واحد من جنسه » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الجوهر لما قبل العرض بصحة نفسه ، لم يخل من أن يقوم به . ثم ان الاعراض تنقسم ثلاثة أقسـام : عرض له ضد واحد كالحركة والسكون ، وعرض له أضداد كالبياض الذى

---

(١) فالذى : ط

(٢) ضد واحد : ط

(٣) فان : ط

يضاده السواد والخضرة والحمرة وسائر الالوان ، وعرض لاضد له ، وهو البقاء . فالعرض الذى له ضدان ، لابد من أن يقوم بالجوهر أحدهما . فالجوهر اما أن يكون ساكنا أو متحركا . وكذلك الجوهر اما أن يكون أبيض أو أسود أو يقوم به لون من سائر الألوان ، الا أن الفرق بين المتلون والمتحرك : أن التلون لايترتب فى الجوهر ، ويجوز أن يكون الجوهر أسود فى أول حاله أو أبيض فى أول حاله . وأما الحركة فانها لاتجوز أن تقوم بالجوهر فى أول حال وجوده ، ولابد من أن يتقدمها سكون . لأن الحركة حقيقتها الانتقال والانتقال من ضرورته مكان منتقل منه . فلابد من سبق السكون للجوهر ، لينتقل الجوهر من المكان الذى خصصه به السكون . ولابد من ذلك . وأما العرض الذى لاضد له فهو البقاء ـ على رأى من أثبته معنى . وهو رأى شيخ المذهب أبى الحسن ـ فان الجوهر ان لم يقدر باقيا فلا وجود له ، وأما وجوده فى حالة الحدوث ، فان الجوهر فى تلك الحال لا يقبل البقاء لأن البقاء هو استمرار الوجود ، والحادث لما يستمر وجوده ، فكان حكمه فى امتناع قبول البقاء حكم الجماد فى امتناعه من قبول العلم ، لفقده الشرط المصحح لقيام العلم بالمحل . وهو الحياة .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وجوزت الملحدة خلو الجواهر عن جميع الأعراض . والجوهر (١) فى اصطلاحهم يسمى الهيولى أو المادة (٢) . والأعراض تسمى الصور (٣) » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء لما الزموا باثبات الاعراض ، ثبوت حوادث لا أول لها . وعرفوا ان ذلك لازم لهم ، أرادوا أن يخرجوا

---

(١) والجواهر ... تسمى : ط

(٢) أو المادة : سقط ط

(٣) الصورة : ط

عن ذلك الالزام بأن قدروا الجواهر فيما لايزال عارية عن الأعــراض ثم حدث فيها بعد ذلك . حتى لايقعوا فى إثبات حوادث لا أول لها . وهم لايتركون دعواهم – وسيأتى الرد عليهم بعد ذكر المذاهب –

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وجوز « الصالحى » الخلو (١) عن جملة الأعراض ابتداء » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ليس رأى « الصالحى » قــدم العالم ، كما رأته الملحدة . لأنه من أهل الاسلام ، وان كانت عنده بدع منكرات . منها هذا الرأى الذى يؤدى به الى قدم العالم ، وان كان لايعترف بقدمه .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومنع البصريون من المعتزلة : العرو عن الأكوان وجوزوا العرو (٢) عما عداها . وقال الكعبى ومتبعوه يجوز الخلو عن الأكوان [ويمتنع العرو عن الألوان] (٣) وكل مخالف لنا يوافقنا على امتناع العرو عن الأعراض بعد قبول الجواهر لها » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أول ماينبغى أن يكالم به هؤلاء كلهم : أن يقال لهم : بم قبل الجوهر العرض ؟ أقبله بصفة نفسه أم قبله بغير صفة نفسه ؟ فان زعموا : أنه قبله بصفة نفسه ، فيجب أن يكــون قابلا له متى ماوجد ، كما أن الجوهر لما كان متحيزا بصفة نفسه ، وجب أن يكون متحيزا ما دام موجودا . وان زعموا : أن الجوهر لم يقبــل العرض بصفته النفسية ، وانما قبله بأمر آخر ، ألزموا عرو الجوهر عن

(١) خلو الجواهر : ط (٢) الخلو : ط
(٣) ويمتنع العرو عن الألوان : ط

العرض ، بعد قبوله له . كما عرى عنه قبل قبوله له . لأن الأحكـــام اذا لم ترجع الى صفة النفس ، جاز أن توجد تارة وأن تعدم أخرى . وهذا كالجوهر لما لم يكن ساكنا لنفسه ولا متحركا لنفسه ، جاز ان يوجد تارة متحركا وتارة ساكنا .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : «فيفرض (١) الكلام مع الملحدة فى الأكوان . فان القول فيها يستند الى الضرورة ، فانا ببديهة العقول (٢) نعلم : أن الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق لا تعقل غير متماسة ولا متباينة . ومما يوضح ذلك : انها اذا اجتمعت فيما لم يزل ، فلا يتقرر فى العقل اجتماعها الا عن افتراق سابق ، اذا قدر لها الوجـود قبل الاجتماع . وكذلك اذا طـــرأ الافتراق عليها ، واضطررنا (٣) الى العلم بأن الافتراق مسبوق باجتماع . وغرضنا فى روم اثبات حدث العالم : يتضح بالأكوان » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا البرهان القاطع حاول ردنا عنه الملحدون . وموهو فقالوا أيضا : قولوا اذا وجدت الجواهر مجتمعة انها لم توجد الا عن افتراق ، واذا وجدت مفترقة لم توجد الا عن اجتماع فيلزمكم من قدم الاجتماع والافتراق ، ما ألزمتمونا . وهذا تمويه بين لأنا لم نثبت وجودا للجواهر متقدما ، بل قلنا : ان الجواهر يجوز أن يخلقها الله مجتمعة غير مفترقة ، ويجوز أن يخلقها متبددة . فلا يلزمنا . وهذا بدو خلقها ، أن يسبق الاجتماع القائم بها فى أول وجودها افتراق ، ولا أن يسبق افتراقها الموجود أولا اجتماع ، لأن الاجتماع والافتراق ، لا يكونان الا فى جواهر ، اما مجتمعه أو مفترقة ؟ ونحن لم نثبت جواهر قبل . فكيف يصح أن تفرض مجتمعة أو مفترقة ؟ وهـــذا لا يبطل من

(١) فيفرض : ط (٢) العقل : ط (٣) اضطررنا : خ

وجهين : احدهما : ان العدم لايوصف بالاجتماع والافتراق . والثانى : ان الاجتماع والافتراق لايقومان بانفسهما . والملحدة قدرت وجود الجواهر ، ووجودها يلجؤهم الى فرضها . اما مجتمعة واما مفترقة ، لان فرض جواهر ثبت لها الوجود ، ولم تتصف بالافتراق ولا بالاجتماع ، فرض محال . فهذا بيان هذا الدليل وايضاح هذا البرهان .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وان (١) حاولنا ردا على المعتزلة فيما خالفونا فيه تمسكنا بكلمتين (٢): احداهما : الاستشهاد بامتناع العرو عن الاعراض ، بعد الاتصاف بها . فنقول : كل عرض باق ، فانه ينتفى عن محله ، بطريان ضد فيه . ثم (٣) ان الضد انما يطرأ فى حال عدم المنفى به على زعمهم . فاذا انتفى البياض . فهلا جاز الا يحدث بعد انتفائه لون ان كان يجوز تقدير الخلو عن الالوان ابتداء ؟ وتطرد (٤) هذه الطريقة فى أجناس الاعراض » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذى ذكره الامام يعتضد بالدليل السابق ، وهو (٥) ان الجوهر اما ان يقبل العرض بصفته النفسية . فيجوز أن لايقبله فى حال ، حتى يعدم الضد ، ولا يوجد ضده وهو باطل ، يوافقوننا على بطلانه . ثم يقال للمعتزلة أيضا : شددتم بتجويزكم خلو الجواهر عن الاعراض استحالة قيام الحوادث بذات القديم ، بانها لو قامت به لم يخل عنها ، ومن جوز عرو الجواهر عن الاعراض ، لم تصح له اقامة دليل على استحالة ذلك . والقول به يؤدى الى أحد شيئين : اما أن يحكم بحدوث القديم وذلك محال ،

---

(١) فان : ط
(٢) بنكتتين : ط
(٣) ثم الضد : ط
(٤) ونطرد : ط
(٥) وهذا : ص

واما أن يحكم بأن تعاقب الأعراض على الجواهر لايدل على حدوثها ، فلا يكون لهم طريق يتوصلون به الى حدث العالم .

ومن قال قولا من هذه يلزمه اما القول بقدم العالم ، واما القـول بحدث الاله ، وكلاهمـا باطل محال . وما أدى الى الباطل المحال ، فهو باطل محال . والأصل الرابع يشتمل على ايضاح استحالة حوادث لا أول لها . والاعتناء بهذا الركن حتم . فان اثبات الغرض منه يزحزح جملة مذاهب الملحدة . وهذا الأصل هو الركن الأعظم من أركان العالم بحدث العالم . وكل ماتقدم من الأصول فالى هذا يرجع .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : «واصل (١) معظمهم : أن العالم لم يزل على ماهو عليه ، ولم تزل دورة الفلك قبل دورة ، الى غير أول . ثم لم تزل الحوادث فى عالم الكون والفساد ، تتعـاقب كذلك الى غير مفتتح . [وكل ذلك مسبوق بمثله (٢)] فكل ولد مسبوق بوالد (وكـل زرع مسبوق ببذر (٣)] وكـل بيضـة مسبوقة بدجاجة . فنقول : موجـب أصلكم يقضى بدخـول حوادث [لا أول لوجودهـا (٤)] ولا نهـاية لأعدادها ، ولا غاية لآحادها على التعاقب فى الوجود . وذلك معـلوم بطلانه بأوائل العقول . فانا نفرض القول فى الدورة التى نحن فيها . ونقول : من أصل الملحدة انه انقضى قبل [الدورة (٥)] التى نحن فيها دورات لانهاية لها . وما انتفت عنه النهاية يستحيل أن ينصرم بالواحد

---

(١) فأصل : ط

(٢) وكل ذلك مسبوق بمثله : سقط خ

(٣) وكل زرع مسبوق ببذر : سقط خ

(٤) لا أول لوجودها ، و : سقط ط

(٥) الدورة : ط

على اثر الواحد . فاذا انصرمت (١) الدورة التى قبل هذه الدورة (٢) ، آذن انقضاؤها وانتهاؤها : تناهيها (٣) . وهذا القول (٤) كاف فى غرضنا » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الفلاسفة لما رأوا أن البارى - جل وعز - فاض عنه الوجود كله ، كما يفيض نور النهار عند طلوع الشمس ، لم يجعلوا للاول - جل جلاله - تقدما على العالم بالزمان ، وانما فرضوا تقدمه له بالسببية . والذى استهواهم فى هذا الرأى أن قالوا : انا متى اردنا أن نخبر عن وجود العالم ، لم نخبر عنه بذلك الا بقولنا وجد ، وكان . الا ترى أنا نقول : وجد العالم قديما وكان أزليا . وبلفظ كان ووجد وهما لفظان يدلان على الزمان . علمنا بذلك قدم الزمان . وهذا الذى قالوه لا وجه له . لانا أيضا اذا عبرنا عن قدم الزمان على رأيهم فنقول : كان الزمان قديما ، فنجد ايضا الزمان فى كان . وقد اتفقوا معنا على ان الزمان لايوجد فى زمان . ثم انهم جاءوا فى هذه المسالة بعكس العقول ، لانهم قالوا : ان العدد لابد أن يتقدمه الواحد ، وتقدمه له بالطبع ، حتى لايمكن أن يوجد العدد ، مالم يوجد الواحد ، وقد يوجد الواحد ولا يلزم بوجوده وجود العدد . فكيف يصح لهم مع هذه القاعدة العظمى أن يقولوا : ان العدد فى هذه الدورات لا أول لها ، وان الواحد لم يتقدمها ؟ نعم نقول : ان العدد اذا تقدمه الواحد يسترسل فى الطرق الأخرى ، الى غير غاية .

وكان أحد من لقيت من العلماء يقول : واعجبا من الفلاسفة !! والوجود عندهم وجودان [وجود] طبيعى ، ووجودفيما بعدالطبيعة . ورأوا الوجود الطبيعى يفعل بعضه فى بعض ، وينفعل بعضه عن بعض - على

---

(١) فاذا تصرمت التى قبل هذه : خ
(٢) الدورات : ط
(٣) بتناهيها : ط
(٤) القدر : ط

بزعمهم ـ ورأوا الوجود الذى بعد (١) الطبيعة أفضل من الطبيعى . فكان من حقهم . وقد ميزوا بينهما بكمال مابعد الطبيعة عن (٢) الطبيعة . ألا يجعل لما بعـد الطبيعة حكم الطبيعة فى أن يكون تأثير القديـم فى الطبيعة تأثير العلة فى المعلول ؟

* * *

قال الإمام أبو المعالي: « والأجدر (٣) بالكمال الالهى : أن يكون فعله بالاختيار ، فذلك هو الأحق بمنصب الربوبية ، والأجـدر بقدس الالهية » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون: الذى الزمهم الامام من القـول بالمحال لازم لهم من وجوه :

أحدها : تناقض قولهم ، لأنهم اذا قالوا : انقضاء مالا يتناهى ، فقد قالوا تناهى ما لا يتناهى . وهذا حكم بايجاب ونفى .

والثانى : ان وجودنا هذا ، لو علق بانقضاء مالا يتناهى ، لـم يتحصل ، لأن مالا يتناهى لا ينفد آحادا .

والثالث (٤) : دخول مالا يتناهى ، فى الوجود محال .

ثـم ان الملحـدة لما الزمت احالة حـوادث لا تتناهى ، أرادوا أن يعارضوا بأمر يلتزمه أهـل الحق . وظنوا : أن تـلك المعارضـة صحيحة . فقالوا : مقام أهل الجنان فيها مؤبد سرمد . فاذا لم يبعـد اثبات حوادث لا آخر لها ، لم يبعد اثبات حوادث لا أول لها .

فأجاب الامام بأن قال : المستحيل أن يدخل فى الوجود مالا يتناهى

---

(١) بعض : ص

(٢) وبعض : ص

(٣) قول الامام هذا ليس فى موضعه من النسخة المطبوعة .

(٤) والآخران : ص

آحادا ، على التوالى • وليس فى توقع الوجود فى الاستقبال والمآل قضاء بوجود مالا يتناهى • ويستحيل من كل وجه أن يدخل فى الوجود من مقدورات البارى مالا يحصره عدد ، ولايحصية أمد • والذى يحقق ذلك : أن حقيقة الحادث ماله أول ، واثبات الحوادث مع نفى الأولية محال متناقض ، وليس من حقيقة الحادث أن يكون له آخر ، وهـذا بيان واضح ، لأن انتفاء التناهى عن نعيم أهل الجنة ، لايرجع الى ماوجد من ذلك النعيم • بل انما ينتفى التناهى عمـا يستقبل • وهو معدوم • حتى يوجد • وليس فى تقدير نفى النهاية عما لا وجود له ، قضاء باثبات حوادث لا أول لها • لأن النفى ليس بثابت ، فاذا زعمواهم : أن الحوادث قديمة ، ولا أول لها ، فقد قضوا بوجودها ، فلزمهم دخول مالا يتناهى فى الوجود • ولا يلزمنا فيما يرتقب وجود ، ثم ان فى قولهم حـوادث لا أول لها : تناقض ، لأن الحادث حقيقته مالـه أول • كما أن حقيقة القديم ماليس له أول • فاذاقلنا : حوادث لا أول لها ، فقدأثبتناالأوليةبثبوت الحدوث ، ونفيناها بعد • فكان ذلك حكما بنفى واثبات على أمر واحد ، وذلك محال • وصار قولهم : حوادث لا أول لها بمثابة قولهم : حـوادث قديمة • والقدم والحدوث حكمان يعلم تناقضهما ببديهة العقل •

واعلم أن قولنا : الحـادث له أول • مرادنا بـه : أن له مفتتحا • وتلك الأولية ترجع الى الوقت الذى وجد فيه ، كما أن المراد بقولنـا فى القديم : لا أول له ، معناه : أنه غير مفتتح • واذا صح أن الحادث هو الذى له أول ، لم يجز وصفه بالقدم كما بيناه • ونعيم اهل الجنـة له أول ، فكان حادثا ، وليس من حقيقة الحادث أن يكون له آخر ، حتى يلزمنا معارضة الملحدين •

* * *

قال الإمام أبو المعالى : «وضرب المحصلون مثالين فى الوجهين فقالوا :مثال اثبات حوادث لاأول لها : قول القائل لمن يخاطبه : لاأعطيك

درهما الا وأعطيك قبله دينارا ، ولا أعطيك دينارا الا وأعطيك قبله [درهما] فلا يتصور أن يعطى على حكم شرطه دينارا ، ولا درهما . ومثال ما الزمونا أن يقول القائل : لا أعطيك دينارا الا وأعطيك بعده درهما ، ولا أعطيك درهما الا واعطيك بعده دينارا . فيتصور منه أن يمضى (١) على حكم الشرط »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : لما كانت الشروط ، يلزم بها حكم المشروط ولا يصح وجود المشروط الا بتقدمها ، كان القائل اذا قال : لا أعطيك درهما الا وأعطيك قبله دينارا ، ولا أعطيك دينارا الا وأعطيك قبله درهما : انسد عليه طريق الوفاء بشرطه ، لانه لايصح منه أن يعطية الدينار لأنه شرط أن يعطى قبله الدرهم ، ولايصح أن يعطيه الدرهم ، لانه شرط أن يعطى قبله الدينار . وهذا يتسلسل . ولايتحصل للموعود بالدينار والدرهم : لا دينار ولا درهم . وكذلك لايتحصل على قول الدهرية : حركة من حركات الفلك . لانها شرطت بحركات متقدمة سابقة لها ، لا تتناهى . وأما اذا قال القائل : لا أعطيك دينارا ، الا وأعطيك بعده درهما ، ولا أعطيك درهما الا وأعطيك بعده دينارا ، فانه يصح له أن يفى بشرطه ، ما استمرت حياته . لانه جعل لعطائه مفتتحا وأولا ، فجاز له أن ياتى بموعوده شيئا بعد شىء ، وأما الأول فانه لم يجعل لعطائه مفتتحا ، فلم يمكنه الوفاء بشرطه .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فاذا ثبت بما ذكرناه الأعراض وحدوثها ، واستحالة تعرى الجواهر عنها ، واستنادها الى أول ، فيخرج

---

(١) يجرى : ط ـ يمضى : خ

من مضمون هذه الأصول : أن الجواهر لا تسبقها ، ومالا يسبق (١) الحادث حادث ، على الاضطرار من غير حاجة الى نظر واعتبار » .

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : هذا بين كما ذكر — رضى الله عنه — لان الاعراض اذا ثبتت وتحقق حدوثها ، ولم يصح عرو الجواهر عنها ، وبطل تعاقبها عليها الى غير أول . لزم من ذلك أن الجواهر لم تسبق الاعراض ، ولم تتقدمها . لانها لو تقدمتها لعريت عنها . وقد قام البرهان على استحالة عروه عنها ، فلزم أن يكون لنا من الحدوث — حين لم يسبقها — ما للاعراض . لان موجودين اذا فرض وجودهما فى وقت واحد ، ولزم حدوث احدهما ، لزم حدوث الآخر لا محالة . وقوله : « ان هذا معلوم على الاضطرار » يريد أنه من العلم الضرورى ، الذى ينبنى على النظرى — كما تقدم بيانه من قبل —

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وهذه اللمع كافية فى اثبات حدوث الجواهر والأعراض . ونحن بعد ذلك نوضح الطريق الموصل الى العلم بالصانع » .

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : سمى الامام هذه القواطع من الادلة لمعا ، لانها تلمع وتأتلق كما يأتلق النور . فنعما قال . وان أراد باللمع أنها نبذ ، فانها وان كانت نبذا فانها ابريز السبك ، وزبد المخض .

---

(١) الحوادث : ط

باب

« القول فى اثبات العلم بالصانع »

قال الإمام أبو المعالى : « اذا ثبت حدث العالم ، وتبين أنه مفتتح الوجود . فالحادث جائز وجوده ، وجائز انتفاؤه (١) ، وكل وقت صادف (٢) وقوعه ، كان من (٣) الجوازات تقدمه عليه بأوقات ، ومن الممكنات استئخار وجوده عن وقته بساعات ، فاذا وقع الوجود الجائز [بدلا] (٤) عن استمرار العدم المجوز ، قضت العقول ببدائهها بافتقارها (٥) الى مخصص خصصه بالوقوع . وذلك - أرشدكم الله - مستبين (٦) على الضرورة . لا حاجة فيه الى سبر العبر ، والتمسك بسبيل النظر » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن الجواز نسبته الى العدم كنسبته الى الثبوت . فاذا تخصص الثبوت بدلا عن العدم ، لم يصح أن يصرف ذلك الى الجواز ، لما ذكرناه من أن قضية الجواز فى العدم كقضيته فى الوجود . فلابد من اثبات مقتض يخصص الوجود عن العدم ، [وهو] اذا ما تردد بين شيئين لايصح حصول أحدهما الابمخصص مقتض . وذكر الامام أن هذا معلوم ضرورى ، يريد بعد تقدم معارف نظرية - وقد سبق بيان ذلك - .

***

---

(١) وانتفاؤه : ط - وجائز انتفاؤه : خ

(٢) صادفه : ط

(٣) المجوزات : ط

(٤) بدلا : ط

(٥) بافتقارها : خ

(٦) مشتهر : خ

قال الإمام أبو المعالى : « ثم اذا وضح اقتضاء (١) الحوادث مخصصا (٢) على الجملة • فليس يخلو ذلك المخصص من أن يكون موجبا (٣) وقوع الحادث ، بمثابة العلة الموجبة معلولها ، واما (٤) أن يكون فاعلا مختارا ، واما أن يكون طبيعة • كما صار اليه الطبائعيون • وبطل أن يكون جاريا مجرى العلل • فان العلة توجب معلولها على الاقتران ، فلو قدر المخصص علة ، لم تخل من أن تكون قديمة أو حادثة فان كانت قديمة فيجب أن توجد (٥) بوجوده العالم أزلا • وذلك يفضى الى القول بقدم العالم • وقد أقمنا الادلة على حدثه ، وان كانت حادثة افتقرت الى مخصص • ثم يتسلسل القول فى مقتضى المقتضى • ومن زعم أن المخصص طبيعة ، فقد أحال فيما قال • فان الطبيعة عند مثبتيها توجب أثرها ، اذا ارتفعت الموانع • فان كانت الطبيعة قديمة (٦) فلنقض بقدم العالم • وان كانت حادثة فلتكن مفتقرة الى مخصص • وهذا القدر كاف فى الرد على هؤلاء » •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المقتضى الذى اضطر اليه حصول أحد الجائزين • لايخلو من أن يكون موجبا ، أو فاعلا مختارا • لأن الطبيعة ترجع الى الموجب • فان كل موجبا امتنع ذلك من وجهين :

أحدهما : ماذكره الامام من أن الموجب لايخلو أن يقدر قديما ، او حادثا • فان قدر قديما لزم قدم العالم ، لأن العلة تلزم معلولها ،

---

(١) افتقار : ط

(٢) الى مخصص : ط (٣ لوقوع الحدوث : ط

(٤) واما أن يكون طبيعة ، كما صار اليه الطبائعيون ، وما أن يكون فاعلا مختارا : ط

(٥) توجب وجود العالم أزلا : ط

(٦) فلتقض : ط

لزوما لايصح بسببه فيها تقدم ولا تأخر . فيلزم من ذلك قدم العـالم . وقد قام البرهان على حدوثه ، وان قدر ذلك المقتضى حادثا ، لزمه من الافتقار الى المقتضى ما لزم الأول .

والوجه الثانى من الفسـاد : ان العالم ذوات جواهـر وأعراض ، والمعلول انما يكون حالا وحكما . واستحال أن تكون الذات معلولة وعلتها ذات ، لأن العلة كان يلزمها أن تعلل من حيث هى ذات ، وتفتقر عـلة العلة الى علة . ويتسلسل ذلك الى غير غاية . وهو محال . وما أدى الى الباطل المحال ، فهو باطل مُحَـال . وكذلك الطبيعة عند القائلين بها ، حكمها أن تفعل فعلها ، ما لم يعقها عائق . ألا ترى أن الحنظـل لما كان مسهلا للبلغم ، لم يتوقف اسهاله على وقت دون وقت ، (١) أن يمنعه مانع من جمود الاخلاط واستعصائها على الانفعال . ثم تـــلك الطبيعة ان فرضت قديمة ، وجب منها قدم العالم الذى ثبت حدوثه ، وان قدرت حادثة ، لزم أن تفتقر الى مخصص حادث ، ثم يفتقر ذلك المقتضى الى مقتض ويتسلسل الى غير غاية .

* * *

« قال الإمام أبو المعالى : **فـاذا بطـل أن يكـون مخصـص الحوادث (٢) علة توجبها بنفسها لا على اختيار ، فيتعين على ذلك القطع بأن مخصص الحوادث فاعل لها على الاختيار مخصص ايقاعها بعـض الصفات والأوقات » .**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : كان حـال المقتضى المخصص ينقسم الى الايجاب ، أو الى الفعل بالاختيار ، وبطل صرفه الى الايجاب :

---

(١) اما أن : ص

(٢) الحادث عـلة توجبه ، أو طبيعة توجـــده بنفسـها لا على الاختيار ، فيتعين بعد ذلك » : ط

تعين كون المقتضى مختارا ، لان كل قسمة تتردد بين شيئين أو أشـــياء وتنحصر فيها ، ويرد احد القسمين ان كان اثنين أو يرد اثنان منها ، ان كان الانقسام الى أكثر من اثنين . فان الباقى هو الذى يتعين فيه الامر لامحالة وهذا من الاقيسة المشهورة ، يسميه المتكلمون السبر والتقســيم ويسميه المنطقيون الشرط المنفصـل ، وهو دليل واضح بين . واذا كـان الفاعل مختارا فانما يخصص ايقاعه ببعض الاوقات دون بعض : الارادة التى شانها وحقيقتها التخصيص .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« فاذا احاط العاقل بحدث العـالم ، واستبان ان له صانعا ، فيتعين عليه بعد ذلك : النظر فى ثلاثة اصول .**

أحدها : يشتمل (١) على ذكر مايجب لله تعالى ، من الصفات .

والثانى : يشتمل على ذكر مايستحيل عليه .

والثالث : ينطوى على ذكـر مايجـوز من أحكـــامه ـ سـبحانه وتعالى (٢) ـ وتتصرم (٣) بهذه الأصول قواعد العقائد ان شاء الله » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الباري ـ جل وعز ـ لا يتطرق الجواز الى ذاته ، ولا الى صفاته وانما يتطرق الجواز الى افعاله . واعلم : أن صفاته تنقسم ثلاثه أقسام . منها نفسية بلا خلاف ، ومنها معنوية بلا خلاف ، ومنها ما تختلف فيه الأئمة ، فيجعله بعضهم صفة نفس ، ويجعله بعضهم صفة معنى .

فأما الصفات التى لايختلف فيها أنها صفة نفس : فالوجود ، والقيام

---

(١) يشتمل : سقط ط — (٢) سبحانه وتعالى : سقط ط

(٣) وتتصرم : ط

بالنفس ، والمخالفة للحوادث . وأما الصفات التى لايختلف فيها انهـا صفات معنى : فالحياة والعلم والقدرة والارادة والكلام والسمع والبصر .
وأما المختلف فيهما هل يرجعان الى صفات النفس أو الى صفات المعانى ؟ فهما البقاء والقدم . فمذهب شيخ المذهب أبى الحسن : ان البقـاء صفة زائدة على ذات البارى . وذهب القاضى أبو بكر : الى انه راجـع الى ذات الباقى .

وكذلك القدم . ذهب الجماعة الى أنه راجع الى الذات ، وذهب عبد الله بن سعيد : الى أنه معنى زائدا على القديم . وللشيخ أبى الحسن فى الوجه واليدين رأى يقع تفسيره وبيانه ، فى داخل الكتاب ا نشاء الله .

وأما مايستحيل فى حق الله ـ جل وعـز ـ فهو كـل ما يؤدى الى مشابهته بخلقه . اذ ذلك يؤدى الى حدوثه . ويستبين ذلك فصلا فصلا ، وبابا بابا فى هـذا الكتاب . وأما مايجوز من احكامـه ، فهى افعاله ـ جل وعز ـ ومنها : خلق الرؤية (١) للمؤمنين فى الآخرة ، لأنهم انمايرونه بادراكات يخلقها فى أبصارهم . ومنها خلق أفعال العباد . ومنها بعـث الرسل . كل ذلك جائز من أفعاله ، وليس بواجب ولا محال . كما يقول المعتزلة . ان بعث الرسـل واجب عليه ، وكمـا يقولون : ان رؤيته ـ جل وعلا ـ محال ـ وكما يقولون أيضا : انه خالق أفعال العباد .

---

(١) الرؤية

نفاها المعتزلة بحجة أن « لا تدركه الأبصار » نص محكم . وأن « الى ربها ناظرة » نص متشابه ، يحتمل رؤية نعم الله ، أو رؤية ذاته . والمتفق مع المحكم هو رؤية النعم . هذه حجتهم النصية . ويقولون : ان الله خالق كل شىء . لكن ترك للناس بمحض فضله وجوده : قدرة على عمل أى عمل . وذلك لتصح الشرائع . ويقولون : ان العبد لايخـلق أفعاله باستقلال عن الله ، بل بتكوين الله للعبد أزلا أن يفعل أو لايفعل . ويقولون ان ارسال الرسل واجب على الله ، لأن الله هو الذى أوجبه على نفسه . فهم يحكون عن الله ، ماحكاه عن نفسه . وانه قال ذلك مرارا فى حديثه عن قصة آدم فى القرآن الكريم .

بــــاب

فى القول فيما يجب لله تعالى من الصفات

قال الإمام أبو المعالى : « اعلم : ان صفاته ـ سبحانه (١) ـ منهانفسية ومنها معنوية • وحقيقة صفة النفس : كل صفة اثبات للنفس (٢) لازمة للنفس (٣) مابقيت النفس ، غير معللة (٤) • والصفات المعنوية : هى الأحكام الثابتة للموصوف (٥) • معللة بعلل قائمة بالموصوف • وتبيين القسمين بالمثال : ان كون الجوهر متحيزا هو صفة اثبات لازمة للجوهــر ما استمرت (٦) نفسه ، وهى غير معللة (٧) وكون الجوهر عالما معــلل بالعلم القائم بالعالم فكانت هذه الصفة ومايضاهيها (٨) من الصــفات المعنوية » •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : فرق الامام فى هذا الوصف بين صفة النفس وصفة المعنى • والذى نميز به صفة النفس من صفة المعنى : أن صفة النفس زائدة على الوجود • ولايرجع ذلك الزائد الى وجود ، بل انما يرجع الى حال وحكم ثابت غير منتف • وأما صفة المعنى : فهى صفة زائدة على وجود الموصوف بها • ولها فى نفسها وجود •

---

(١) سبحانه : ط (٢) لنفس : ط

(٣) للنفس : سقط ط

(٤) غير معللة بعلل قائمة بالموصف : ط

(٥) للموصوف بها : ط (٦) ما استمر : خ

(٧) غير معللة بزائد على الجوهر ، فكانت من صفات النفس • وكون العالم عالما بالعلم القائم بالعالم •• الخ : ط

(٨) يضاهيها فى غرضنا من ••• الخ : ط

وبيان صفة النفس : أن العالم يعلم وجود الجوهر بأن يخبـــره نبى صادق : أن موجودا قد حدث . فيقع له العلم بوجود ذلك الحادث . فاذا علم أنه متحيز تجدد له معلوم آخر . ولو كان العلم بالمتحيز هـو العلم بالوجود ، لعلمه حين علم الوجود . فلما صح منه أن يعلم وجـود الجوهر من غير أن يعلم تحيزه ، ثم علم تحيزه بعد ، فقد حصـــل لـه معلوم آخر . وذلك المعلوم هو الحال . وأما صفة المعنى فلابد فيها من وجود ذات زائدة على ذات الموصوف بها ، كالعلم زائد على الذات التى كانت لقيامه بها عالمة .

***

قال الإمام أبو المعالى : « وسـبيلنا : أن نعـرض فى هـــذا المقصد (١) لاثبات العلم بالصفات النفسـية الثابتة للبارى سبحانه (٢) ونفتتحها بالنظر فى اثبات (٣) وجوده » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا لابد منه . لأن الصفة النفسية من ضرورتها أن تكون تابعة للوجود . فما لم تكن الذات موجودة ، لم يصح أن تتصف بالصفة النفسية . ولهذا لم يصح أن يكون للعدم صفة نفسية . لأنه نفى محض فاستحال اتصافه بالصفات النفسية .

***

قال الإمام أبو المعالى : « فان قال قائل : قد دللتم فيما قدمتم على العلم بالصانع . فبم تنكرون على من يقدر الصانع عـدما ؟ قلنا : العدم عندنا : نفى محض . وليس المعدوم على صفة من صفات الاثبات .

---

(١) المعتقد : ط
(٢) تعالى : ط
(٣) ثبوت : ط

ولا فرق بين [نفى الصانع] (١) وبين تقدير الصانع منفيا من كل وجه . بل نفى الصانع وان كان باطلا بالدليل القاطع ، فالقول به غير (٢) متناقض فى نفسه . والمصير الى اثبات صانع منفى متناقض » .

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : هذا صحيح . لأن الدليل اذا كان دالا على العلم بثبوت الصانع ، فقد دلنا على وجوده . لأنه لو كان معدوما لكان منفيا . وقد قام الدليل على ثبوته . والثبوت مناقض للنفى ، فوجب له الوجود ، لا محالة . وقول القائل : صانع العالم عـــدم . كقوله : ليس للعالم صانع . ثم أن فى قولهم ثبوت الصانع منفيا : تناقض . لأن ثبوته يقتضى وجوده ، وعدمه يقتضى نفيه . ومن جمع الاثبات والنفى فى أمر واحد ، فقد تناقض قوله تناقضا ، لاخفاء به .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« وانما يلزم القول بالصانع المعدوم : المعتزلة . من حيث اثبتوا للمعدوم صفات الاثبات . وقضوا بان المعـــدوم على خصائص الأجناس » .**

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : العدم ينقسم قسمين : عدم واجب وهو عدم استحالة المستحيلات ـ وعدم جائز ـ وهـــو عدم الجائزات ـ فزعمت المعتزلة : أن المحالات لا ذوات لها فى العدم . وقالوا : ان للمعدومات الجائزة ذوات فى العدم ، وان الجواهر ذوات فى العدم ، وكذلك الأعراض ذوات . لكنهم زعموا : أن المتحيز من صفات الجواهر ، والقيام بالجواهر من صفات الأعراض . وهى لاتكون الا تابعة للحدوث . وليست الجواهـــر عندهم متحيزة فى عدمها ، ولا الأعراض قائمة أيضا بالجواهر فى العدم . وهؤلاء أبطلوا على أنفسهم تاثير القدرة القديمة فى الحوادث ، لأنهـــم

---

(١) صانع منفى : ط   (٢) غير : محذوفة من ط

ان كانت ذوات فى العدم ، فاذا تعلقت القدرة بها ، لم تؤثر فى كونــه ذاتا . وهؤلاء يصعب عليهم الانفصال ممن يزعم أن صانع العالم عدم ، لأن العدم ـ عندهم ـ ليس بنفى محض . وانما هو اثبات ذوات . فيقال لهم : اذا لم يكن العدم عندكم نفيا محضا ، لم يصح أن تشاركونا فى دليلنا على الملحدة .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« والوجه : (١) الا يعد الوجود من الصفات . فان الوجود نفس الذات ، وليس بمثابة التحيز للجوهر . فان التحيز صفة زائدة على ذات الجوهر . ووجود الجوهر عندنا : نفسه من غير تقدير مزيد . والأئمة ـ رضى الله عنهم ـ متوسعون (٢) فى عد الوجود من الصفات . والعلم به علم بالذات »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الوجود عند أهل الجوهر ، هو نفس الموجود . [فاذا علم الوجود] فقد علم الموجود لامحالة ، أما التحيز فقد تقدم أن الوجود يعلم ولا يعلم هو . بل يستجد له علم فى ثانى حال . وأما فرض معرفة الوجود والجهل بالموجود ، ففرض مالا يمكن . فدل ذلك على أن الوجود هو نفس الموجود ، من غير زيادة . اذ لو تعددا ، لصح العلم بأحدهما مع الجهل بالثانى .

« فصـــل »
فى الدليل على قدم البارى تعالى

قال الإمام أبو المعالى : **« فــإن قيــل ما الدليـــل على قدم البارى تعالى ، بعد ثبوت العلم بوجوده ؟ وما حقيقة القدم أولا ؟**

---

(١) والوجه المرضى : ط

(٢) يتوسعون : خ

قلنا : ذهب بعض الائمة الى أن القدم (١) لا اول لوجوده • وقال شيخنا ــ رحمه الله ــ : كل موجود استمر وجوده وتقادم زمنا متطاولا ، فانه يسمى قديما فى اطلاق اللسان • قال الله تعالى :« حتى عاد كالعرجون القديم » (٢) •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذى قاله الائمة ، وقاله الشيخ أبو الحسن : ليس بخلاف على الحقيقة • لأن أبا الحسن يوافق الائمة على أن البارى ــ جل وعز ــ لا أول لوجوده ولا لصفات وجوده • وكذلك أيضا الائمة لاينكرون أن هذه اللفظة قد استعملت فى الحوادث • فلو كان القديم لا يصح أن يطلق الا على مالا أول لوجوده لاختص هذا بالبارى ــ جل وعز ــ ولم يجز أن يطلق على غيره • لكنا لما رأينا هذه اللفظة اللغوية نطقت بها العرب ، وقالت : « هذا بناء قديم » و « كان قديما الخير ، أكثر من الشر » وقال تعالى : « هذا افك قديم (٣) » وقال : « حتى عادكالعرجون القديم » علم : أن المراد بها : المتقادم فى الوجود • ثم ان هذا التقدم قد يكون له أول • وهو وصف الحادثه بالقدم ، وقد يكون لا أول له ، وهو وصف الله ــ جل وعز ــ به • ومعنى قولنا للبارى ــ جل وعز ــ لا أول لوجوده : أى لامفتتح لوجوده •

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وغرضنا نصب الدليل على أن وجود القديم غير مفتتح • والدليل عليه : أنه لو كان حادثا ، لافتقر الى محدث ، وكذلك القول فى محدثه • وينساق ذلك الى (٤) حوادث لا أول لها • وقد سبق ايضاح بطلان ذلك » •

---

(١) أن القدم هو الذى لا أول : ط ــ ويقصد بشيخه : الامام الاشعرى
(٢) يس ٣٩ (٣) الاحقاف ١١
(٤) الى اثبات حوادث : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا بين لا اشكال فيه ، لأن فاعل العالم لو كان محدثا ، لم يخل الأمر من وجهين :
اما أن يكون مستغنيا عن المقتضى [واما ان يكون مفتقرا اليه . فان كان مستغنيا عن المقتضى] . فيجب أن تكون الحوادث مستغنية عن المقتضى . وقد تقدم افتقار الحوادث الجائزة الى المقتضى .

وان زعم أنه مفتقر الى المقتضى . فيقال : هذا المقتضى الذى افتقر اليه صانع العالم ، هل هو قديم أو حادث ؟ فان زعم أنه قديم ، فليكن هو صانع العالم ولايحتاج الى تقدير مقتض حادث ، وان كان محدثا ، فليجب له من الافتقار الى محدث مقتض ، ثم ما وجب لكل حادث ، ثم يجب ذلك فى محدثه . ونسوق الأمر الى اثبات حوادث لا أول لها . وقد سبق بطلان ذلك فى الأصل الرابع ، من أصول حدث العالم .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : فان قيل : فى اثبات موجود لا أول له : اثبات أوقات متعاقبة لانهاية لها . اذ لايعقل استمرار وجود الا فى أوقات . وذلك يؤدى الى اثبات حوادث لا أول لها . قلنا : هذا زلل ممن ظنه . فان الأوقات يعبر بها عن موجودات تقارن موجودا . وكل موجود أضيف الى مقارنة موجود (١) فهو وقته . والمستمر فى العادات : التعبير بالأوقات عن حركات الفلك ، وتعاقب الجديدين . فاذا تبين ذلك فى معنى الوقت ، فليس من شرط وجود الشىء أن يقارنه موجود آخر ، اذا لم يتعلق أحدهما بالثانى فى قضية عقلية ، ولو افتقر كل موجود الى وقت وقدرت الأوقات موجودة ، لافتقرت الى أوقات . وذلك يجر الى جهالات لاينتحلها عاقل . والبارى سبحانه قبل حدوث الحوادث منفرد بوجوده وصفاته ، لايقارنه حادث » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : حقيقه القول فى الأوقات : أنها

---

(١) موجود به : ط

متجدد يقارن متجددا . ولانبالى أن يكون ذلك المتجدد وجودا أو عدما ، ولا نقدر الأوقات موجودات مستمرة الوجود ، ولا المؤقتات ايضا مستمرة الوجود . وبيان ذلك : أنا نقول : لقيت زيدا عند طلوع الشمس . فلقاء زيد متجدد ، وطلوع الشمس متجدد . فهذا تقديره فى الوجود . وأما تقديره فى العدم ، فقولك : وجد السواد فى المحل ، عند عدم البياض . ولايجوز لنا أن نؤقت متجددا ، بمستمر الوجود . لايجوز أن نقول : جاء زيـــد حين السماء مرتفعة ، ولايجوز لنا أيضاً : أن نؤقت مستمر الوجود بمتجدد . فلا يجوز لنا أن نقول : زيد طويل عند طلوع الشمس . لأن طوله مستمر وطلوع الشمس متجدد . ويدلك على صحة هذا : أنك كما تؤقت لقاء زيد بطلوع الشمس ، فكذلك تؤقت طلوع الشمس ، بلقـــاء زيد . فتقول : طلعت الشمس عند لقائى زيدا . واذا صحت هذه القاعدة ، علم منها أن الموجود ليس من ضرورته أن يقارنه موجود آخر . الا أن يرتبط أحدهما بالآخر ارتباط المشروط بالشرط . كما تقول : زيد عـــالم ، اذا كان حيا . لأن حياته مصححة لقيام العلم به . وأماما لم يقترن موجود بموجود ، اقتران الشرط بالمشروط : فليس من ضرورته أن يقارنه بـــن يجوز انفكاكه عنه .

وقد صارت الأوقات فى المشهور : حركات الفلك وتعاقب الليـــل والنهار ، وقد قام الدليل على حدوثها بالبرهان القائم على ابطـــال حوادث لا أول لها ، فلم يصح من مدعى أن يدعى بعد ثبوت حدوثها : قدمها . ثم ان الموجودات لو وجب مقارنتها لموجودات ، للزم ذلك فى الأوقات . كما ذكره الامام . لأن وجودها كان يوجب لها الافتقار الى أوقات . وهذا باطل . لافضائه الى التسلسل . اذ لو قـــدر للأوقات أوقات ، لقدر لأوقاتها أوقات . وان لم تفتقر الأوقات الى أوقات ، فكذلك لاتفتقر سائر الموجودات الى أوقات . فلزم من ذلك كله أن يكون البارى ـ جل وعز ـ منفردا بوجوده وصفاته فى الأزل ، من غير أن يقارنـــه حادث ، لتناقض حال الحدوث من حال القدم ـ كما سبق بيانه ـ

فصــل
فى قيام الله تعالى بنفسه

قال الإمام أبو المعالى : « البارى ـ سبحانه وتعالى ـ قائم بنفسه ، متعال عن الافتقار الى محل يحله ، ومكان (١) يقله • واختلفت عبارات الائمة فى معنى القائم بالنفس • فمنهم من قال : هو الموجود المستغنى عن المحل ـ والجوهر على ذلك قائم بنفسه ـ وقال الأستاذ الامام أبو اسحق رضى الله عنه (٢) : القائم بالنفس هو الموجود المستغنى عن المحـــل والمخصص • وذلك يختص (٣) بالبارى تعالى • اذ الجوهر وان لـــم يفتقر الى محل يحله ، فقد افتقر [وجوده ابتداء (٤)] الى مخصص قادر » •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اختلف الناس فى القائم بالنفس • هل هو مما يصح اطلاقه أم لايصح اطلاقه ؟ فذهب الشيخ أبو الحسن فى بعض مناظراته للنصارى : الى أن القائم بالنفس : لفظ لايفهم معناه من صيغته • لأن القائم يدل على قيام حال فى قائم ، ثم ذلك الحلول مقيد بالنفس • وقد علمنا أن الحال والمحل متغايران • فكيف نرد ذلك الى معلوم واحـد ، واذا كان اللفظ لايفهم المعنى من صيغته ، وجب أن يطرح ، لأنه يخـرج من حد مفهوم اللغة الى حد الالقاب التى تطلق بمواضع ما ، غير مشهورة • ثم ان هذا اللفظ وان أطلق فى حق المخلوقين على اغمـاض واغضاء ، فلا يصح اطلاقه فى حق البارى ـ تعالى ـ اذ نحن منهيون عن أن نسميه أو نطلق عليه مالم يسم به نفسه ، مما ليس فيه ايهام ولا اشـــكال • فاحرى الا نطلق عليه من الاسماء مالا يصرح لفظه عن معناه • ومن أجاز اطلاق هذا اللفظ ، انقسموا كما ذكر الامام • ويعتذرون عما ألزمهـــم

---

(١) أو مكان : ط
(٢) رحمه الله : ط
(٣) يختص عنده : ط
(٤) وجوده ابتداء : ط

الشيخ بأن يقولوا : هذا اللفظ قد فهم المقصود منه ، فمهما تناقله النظار ، وتفاهمه المتجادلون . فلا حرج فى اطلاقه . ولاينبغى أن نتعرض لما تعطيه صيغته .

على أن لفظ فاعل وان كان فى موطن مشتقا ، فقد يكون فى موطن آخر غير مشتق . الا ترى أن القادم هو اسم فاعل من قدم يقدم ، ثم يسمى ريش الطائر قوادم ، ولا يعطى من المعنى مايعطيه اسم الفاعل من قدم . وكذلك يكون الحائط اسم فاعل من حاط يحوط ثم يستعمل اسما للبستان على غير ذلك المعنى . وكذلك الحاجر اسم فاعل من حجر . والحاجر من الأرض الذى يجمع حجرانا ، يكون على غير هذا المعنى . فكذلك لاينكر أيضا أن يكون القائم بنفسه قد لحق بالأسماء ، وجعل عبارة عما دل عليه من معناه . وأما معظم الائمة ، فانهم رأوه لفظا يعطى معناه نفيا ، لأنهم اذا قالوا فى الجوهر : انه قائم بنفسه . فقد عنوا به انه ليس فى محل . فعلى هذا يقال : ان عنوا القائم بنفسه [فانه] ينقسم الى صفات قديمة . وهى صفات البارى ـ جل وعز ـ القائمة بذاته ، والى صفات حادثة . وهى جميع الاعراض التى لابد لهـا من محال .

وان ادعى **البصريون من المعتزلة** : أن الله مريد بارادة حادثة فى غير محل ، وأنه يفنى الحوادث بفناء يخلقه فى غير محل . فقد قالوا مالا يعقل ، وجاءوا بما لايتصور . فلما فسر الائمة القائم بالنفس بالمستغنى عن المحل ، كان البارى ـ جل وعز ـ يجب له ذلك ، لتنزهه عن المحل . وكان الجوهر أيضا يجب له ذلك لتنزهه عنه أيضا . ولما فسر الأستاذ أبو اسحق بأنه مستغن عن المحل والمخصص ، كان هذا الاسم مختصا بالله لأنه ـ جل وعلا ـ كما تنزه عن المكان والمحل ، كذلك تنزه عن المخصص . والجوهر وان كان غير مفتقر الى المحل ، فانه مفتقر الى المخصص .

❋ ❋ ❋

قال الإمام أبو المعالى : « والغـــرض (١) من هـــــذا الفصل : [هو اقامة (٢)] الدليل على تقدس الرب ـ تبارك وتعالى ـ عن الحاجة الى محل . والدليل عليه : أنه لو حل محلا ، وافتقر وجوده اليه ، لكان المحل قديما ، ولكان هو صفة له . اذ كل محل موصوف بمـا قام به ، والصفة يستحيل أن تتصف بالأحكام التى توجبها المعانى . وسنبين وجوب اتصاف البارى بكونه حيا عالما قادرا » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لا محـــالة فى أن البـــارى ـ جل وعز ـ لايفتقر الى محل يحله ، لأنه موصوف لا صفة . والموصـوف من حيث هو موصوف ، لايفتقر الى محل . والذى أوجب له ألا يفتقر الى محل : بطلان التسلســل . اذ لو افتقر الى محـــل ، ومحله موصوف ، فليفتقر محل المحل الى محل . ويتسلسل ذلك الى غير غاية . وهذا الدليل يعم القديم والجوهر . ويختص القديم بأنه لو كان مفتقرا الى محـــل ، لم يخل ذلك المحل من أحد وجهين : اما أن يكون حادثا ، أو يكـــون قديما . ومحال أن يكون حادثا ، لأن البارى ـ جل وعز ـ وجب لـــه القدم بالأدلة التى سبقت . فلو كان فعله حادثا ، لم يكن مفتقرا ، لأنه قد تقدم وجوده على وجود الحادث . ولامحل له . والحكم عليه بأنـــه مفتقر اليه فيما لايزال ، مع استغنائه عنه فى الأزل محال . وان قـــدر المحل قديما ، فينبغى أن يكون القديم صفة له ، ويكون المحل هــــو الموصوف . اذ كل محل قامت به صفة ، فان ذلك المحل موصوف بـــه . ألا ترى أن العلم لما قام بمحل كان ذلك المحل عالما ؟ .

ثم يسأل من قال هذا . ويقال له : ما الحكم الذى أوجب للمحـــل قيام الله به ؟ فان زعم : أن ذلك الحكم الالهية . فقد خرج الى نحو من

---

(١) المعنى : ط

(٢) هو اقامة : ط

مذاهب النصارى ، الذين عددوا الالهية . وان زعم : أنه لم يوجب للمحل حكما . فقد أخرجه عن كونه صفة . اذ الصفات لامحالة توجب لما حلت به أحكامها . وقد تقدم الرد على أصحاب الكمون ، الذين قضوا بوجود صفات فى محال ، من غير ان توجب أحكامها . ثم انه لو كان ـ جل وعز ـ صفة لاستحال أن تقوم به الصفات . وسيأتى الدليل على أن البارى ـ جل وعز ـ حى عالم قادر مريد متكلم ، بصفات تقوم بذاته . وكل ذلك يدل على أنه ـ جل وعز ـ موصوف لا صفة .

فصل

فى صفة الله : مخالفته للحوادث

قال الإمام أبو المعالى : « من صفات نفس القديم (١) ـ سبحانه وتعالى ـ مخالفته للحوادث فالرب ـ تعالى ـ لايشبه شيئا [من الحوادث (٢)] ولا يشبهه شىء منها . ولابد فى صدر هذا الفصل : من التنبيه على حقيقة المثلين والخلافين . فالمثلان كل موجودين [ثبت لكل واحد منهما من صفات النفس ماثبت للثانى . وعبر بعض الأئمة عن ذلك بأن قال : المثلان كل موجودين (٣)] يسد احدهما مسد الآخر . وربما قيل فى حدهما : هما الموجودان اللذان يستويان فيما يجوز (٤) ويجب ويستحيل . والأولى : العبارة الأولى . والمختلفان : كل موجودين ثبت لأحدهما من صفات النفس مالم يثبت للثانى » .

---

(١) القديم مخالفته : ط

(٢) من الحوادث : ط

(٣) ثبت لكل واحد منهما من صفات النفس ماثبت للثانى . وعبر بعض الأئمة عن ذلك بأن قال : المثلان كل موجودين : ساقط م نط

(٤) فيما يجب ويجوز : ط

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : لايتم الايمان بالوحدانية ، الا لمن عرف أن الله ـ جل وعز ـ مخالف لخلقه . لانه جل وعز ـ واجب الوجود ، قديم ، لا أول له ، غنى متقدس عن المحل والمخصص ، والمخلوقات جائزة الوجود مفتقرة على العموم الى المخصص . وهذا يعم الجوهر والعرض ويختص العرض بافتقاره الى المحل ، كما افتقر الى المخصص . وقد نبه الله ـ جل وعز ـ العباد على أنه مخالف لخلقه ، بقوله : « **ليس كمثله شيء . وهو السميع البصير** (١) » وهذه الآية تعرفك : أن الله ـ جل وعز ـ أنزل المتشابهات فى الكتاب ، ليعلى بها درجات العلماء . ألا ترى أن هذه هى (٢) الآية التى يفهم منها انتفاء مشابهة البارى ـ جل وعز ـ لمخلوقاته . ثم ان القرآن دخلت فيه الكاف على مثل ، ولو تركنا هذا الظاهر من غير ان نتأوله لكا نفيه اثبات مثل لله ، لانك اذا قلت : ليس مثل زيد شجاع ، أوجبت لزيد مثلا ، لايساويه شجاع فى شجاعته . لكن العلماء فهموا مقصد الآية ، وعلموا أن الكاف زائدة ، كما زادها الشاعر فى قوله :

فأصبحوا مثل عصف مأكول .

فاما قول من قال فى حد المثلين : انهما كل موجودين ، ثبت لكل واحد منهما من صفات النفس ، ماثبت للثانى . فانه يعرض فى هذا الحد ، لما يجب لكل واحد من المثلين ، ومالا يجوز . ولم يعرض لما يستحيل ، لانه ذكر صفات النفس . والمستحيل نفى محض لايصح أن يصرف الى صفات النفس . والذى حدهما بانهما الموجودان اللذان يستويان فيما يجب ويجوز ويستحيل ، عم أحكام العقول الثلاثة . وان كان الذى حده أولا ، يستغنى عن ذكر المستحيل . لان أحد المثلين اذا وجبت له

---

(١) الشورى ١١

(٢) ليست هذه الآية وحدها ، التى تنفى المشابهة فان « ولم يكن له كفوا أحد » معناها : مثلا أحد . وقوله : « هل تعلم له سميا » معنى « سميا » أى مثلا [انظر أساس التقديس للامام فخر الدين الرازى].

صفة ، استحال أن يخرج عنها . ففى التعبير بالوجوب ، غنى عن ذكر الاستحالة .

وأما الذى قال : ان المثلين هما كل موجودين يسد أحدهما مسد الثانى . فان هذا قد اعترض [عليه] بأن بياضين اذا قاما بمحلين ثم عدم البياض من أحد المحلين ، وخلق البياض فى المحل الثانى على التعاقب . فان هذا البياض الذى استمر خلق الله له ، لا يسد مسد ذلك البياض المنتفى . لأن البياض المنتفى كان يوجب للجوهر كونه أبيض ، وهذا لايوجبه . مع أن لفظة سد انما تتحقق فى الأجسام ، وليس تحقيقه فى الأعراض . وهذا مما يرغب عن هذا الحد ، فيجب الاعتناء بكلا الحدين المتقدمى الذكر . واذا كان المثلان [هما] اللذان ثبت لكل واحد منهما من صفات النفس مايثبت للثانى ، فيجب أن يكون الخلافان المقابلان لهما ، كل موجود ثبت لأحدهما من صفات النفس مالم يثبت للثانى . والتعرض لصفات النفس فى المثلين والخلافين تحرز . وحذر من أن يغلط غالط فيظن أن صفات المعانى تقتضى مماثلة واختلافا ، حتى يظن ظان أن الجوهرين اذا قام بكل واحد منهما بياض كانا متماثلين ، وان قام بأحدهما حركة وبالآخر علم ، كانا مختلفين . اذ هذه صفات معانى لا صفات النفس .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وذهب الجبائى (١) ومتأخرو المعتزلة : الى أن المثلين هما الشيئان المشتركان فى أخص الصفات . ثم قالوا : الاشتراك فى الأخص يوجب الاشتراك فيما عداه من الصفات غير المعللة . وعلى هذا المذهب بنوا كثيرا من الأهواء » .

---

(١) ابن الجبائى : ط .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الباطل الذى بنوه على هـذه القاعدة هو نفيهم للصفات . وذلك أنهم قالوا : ان المجتمعين فى الأخص ، مجتمعان فى الأعم . وأخص صفات البارى ــ جل وعز ــ القدم ، فلو اثبتنا صفات تقوم بذاته ، لم يصح لنا أن نثبتها الا قديمة . اذ لايجوز قيام الحوادث به ، ولو اثبتناها قديمة ، لشاركت القديم فى أخص صفاته . وكان يوجب ذلك أن تكون آلهة من حيث كان الاجتماع فى الأخص مقتضيا للاجتماع فى الأعم ، وكان يكون هذا القول منا كقول النصارى بتعدد الآلهة . وسيأتى الرد عليهم فى موضعه ان شاء الله .

وهذا الأصل الذى أصلوه من أن الاجتماع فى الأخص ، يوجب الاشتراك فى سائر الصفات . يبطل عليهم بوجوه : من ذلك : أن ذلك نقيض مذهبهم فى امتناع تعليل الواجب . وقد علمنا : أن المشتركين فى الأخص ، يوجب لهما التماثل . فاذا وجب التماثل ، فكيف يعلل هذا الحكم مع وجوبه ؟

ذكر الامام أبو المعالى (١) أنه كلم رجلا من المعتزلة والزمه أن ينقض أصله فى تعليل الواجب ، أو ينقض أصله فى أن التماثل معلل

نقيض مذهبهم فى امتناع تعليل الواجب . وقد علمنا : أن المشتركين فى

قال الامام (٢) : فاستأجلنى فى الانفصال عن هذا السؤال شهرا ، فأجلته شهرا . فلما انقضى الشهر ، طالبته بالانفصال والجواب . فقال : السؤال لازم لا انفصال عنه ، الا بابطال أحد الأصلين : اما تعليل الواجب ، واما تعليل التماثل بالأخص .

***

قال الإمام أبو المعالى : « وهو باطل . فان الأخص (٣) لو أوجب الاشتراك فيه : الاشتراك فى سائر الصفات النفسية ، لامتنع مشاركة

---

(١) ليس فى نص الارشاد المطبوع

(٢) ليس فى نص الارشاد المطبوع

(٣) الاشتراك : خ ــ الأخص : ط

الشىء ، خلافه فى صفات العموم • اذ هما غير مشتركين فى الأخص • واذا فقدت العلة لزم انتفاء المعلول ، وقد علمنا : أن السواد المخالف للبياض (١) بالأخص ، مشارك له (٢) فى الحدوث والوجود والعرضية وغيرها • فبطل تعليل التماثل فى الصفات بالاشترك فى الأخص »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذى قاله الامام بين صحيح ، لأن من علل حكما ما ، بعلة : فانه يقضى بثبوت الحكم مع ثبوت العلة ، وانتفائه مع انتفائها • وقد علمنا : أن السواد مخالف للبياض بأخص صفايتهما • اذ أخص صفة البياض كونه بياضا ، وأخص صفة السواد كونه سوادا • ومع هذا فان صفات العموم لم يختلفا فيهما ، لأنهما اجتمعا فى اللونية • وهى أقرب الصفات اليها • ثم العرضية ، وهى أعم من اللونية • ثم الحدوث ، وهو أعم من العرضية • ثم الوجود وهو أعم من الحدوث • فبطل بهذا ما ادعوه من أن التماثل فى الأخص ، موجب للتماثل فى الأعم • اذ قد وجدنا صفة العموم ثابتة ، مع انتفاء الاجتماع فى الأخص •

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يبطل ذلك : أن الشىء عندهم يماثل مثله بما يخالف به خلافه • ثم العلم مخالف للقدرة فى كونه (٣) علما على الضرورة • ومنكر ذلك جاحد لها • وذلك يبطل المصير الى أن المماثلة والمخالفة (٤) تقعان بالأخص • والوجه (٥) بعد بطلان اعتبار الأخص تعليلا به : أن نقول : لابد من رعاية جميع صفات النفس فى تبيين المماثلة • وقد بطل التعليل بشىء منها ، فلا شىء (٦) الا ذكر جميعها »

---

(١) للبياض : خ ـ للحركة : ط (٢) لها : ط

(٣) بكونه : خ (٤) المخالفة والمماثلة : (٥) فالوجه : ط

(٦) فلا وجه : ط ـ فلا شىء : خ

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : وجه الدليل مما قاله : أن المخالفة تقع بالأخص ، كما تقع المماثلة به • ثم أن القدرة وجدناها مخالفة للعلم ، بكون العلم علما وبكون القدرة قدرة ، وقد علمنا أن العلمية ليست أخص صفات العلم ، ولا القدريةليستأخص صفات القدرة ، لأن أخص صفات العلم الحادث كونه علما متعلقا بمعلوم معين • كذلك القدرةأخص صفاتها : كونها قدرة متعلقة بمقدور معين • ولم يتوقف كونهما خلافين على هـذا الأخص ، بل اختلفا بصفات العموم • واذا لم يصح اشتراك الأخص ولا التعليل به ، فلابد من ذكر جميع الصفات خاصها وعامها •

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « وقد نقضت المعتزلة أصلها • حيث أثبتوا للبارى سبحانه وتعالى ارادة حادثة ، يستحيل عليها القيام بالمحال ، وقضوا بأنها مثل لارادتنا القائمة بالمحل • وهذا اعتراف بالاشتراك فى الأخص من غير وجوب الاشتراك فى سائر الصفات » •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : استحال عند المعتزلة أن تكون ارادة البارى – جل وعز – قائمة بمحل (١) ، لأنها لو قامت بمحل ، لكان المحل حيا • اذ الارادة من الصفات التى يشترط فى ثبوتها الحياة • ولو قامت به ، لرجع حكمها الى المحل ولم يرجع الى البارى – جل وعز – منها [شىء] فقالوا : على هذا يجب أن تكون قائمة فى غير محل ، واذا تعلقت الارادة التى لانشترط فيها المحل بمراد معين ، وتعلقت ارادتنا المفتقرة الى المحل بنفس ذلك المراد ، كانتا مثلين • فقد تماثلتا مع وجوب المحل لاحداهما ، واستحالة المحل مع الثانية • وذلك نقض لقولهم : انه الاشتراك فى الأخص يوجب الاشتراك فى سائر الصفات •

---

(١) قائمة بمحل ، لأنها قائمة لو قامت ••• الخ : ص

فصــل
فى المثلين والخلافين

قال الإمام أبو المعالى : « فـان قيـل : هـل يجـوز أن يسـتبد أحـد المثلين بحـكم عن ممـاثله ؟ أم هـل يجـوز ان يشـارك أحـد الخـلافين خـلافه فى حكـم مايخالفه ؟ قلنا : هذا السؤال يشتمل على مسألتين : أما الأولى فالجواب عنها : أن الشىء لايستبد بصفة نفس عن مثله • ويجوز أن ينفرد بصفة معنى وقوعا ، يجوز مثلها على مماثله (١) • وبيان ذلك بالمثـال : ان الجواهر متماثلة لاستوائها فى صفات الأنفس • اذ لايستبد (٢) جوهر من الجواهر بالتحيز وقبـول الأعراض • الى غير ذلك من صـفات الأنفس • وقد تختص بعض الجواهر بضروب من الأعراض يجوز أمثالها فى سائر الجواهر • فخرج من ذلك أن اختصاص الشىء ببعض الصفات الجائزة عن (٣) مماثله لاتقدح فى مماثلته (٤) » •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : كل ماكان من الصفات واجبا لأحد المثلين ، فانه يجب للآخر لامحالة • وكذلك مايجوز على أحدهما يجوز على الثانى • فعلى هذا الجوهران يتماثلان ، اذا وجب لكل واحـد منهما التحيز وقبول الأعراض • لكن أحد الجوهرين قد يقوم به سواد ، ويقوم بالآخر بياض • فلا يختلفان لذلك • لأن الذى قام به بياض ولـم يقم به سواد ، كان يجوز أن يقوم به السواد الذى قـام بمثله ، فليس اختصاص أحدهما بصفة واختصاص الثانى بضدها ، مما يثبت بينهما مخالفة •

* * *

(١) متماثله : خ
(٢) اذ لايستبد جوهر عن جوهر بالتميز وقبول الاعراض : ط
(٣) على : ط (٤) مماثلته له : ط

قال الإمام أبو المعالى : « وأما المسألة الثانيه التى تضمنها السؤال . فالوجه فيه (١) أنه (٢) لايمتنع مشاركة الشىء لما يخالفه فى بعض صفات العموم . فان السواد وان خالف البياض ، فانه مشاركه (٣) فى الوجود وكونهما عرضين لونين الى غير ذلك » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قول الامام : « لايمتنع مشاركة الشىء لما يخالفه » : يوهم أن المشاركة فى صفة العموم قد تصح بين المختلفين . وليس الأمر كذلك ، لأن من ضرورة الخلافين أن يكونا موجودين . لابد من ذلك . اذ لايصح تقدير المخالفة فى العدم . ثم ان المختلفين قد يجتمعان فى صفة واحدة وقد يجتمعان فى صفتين أو أكثر من ذلك . فمثال الاجتماع فى صفة واحدة . كون المخلوق مخالفا لخالقه ، فانهما لم يتجمعا الا فى الوجود . ومثال الاجتماع فى صفتين : مخالفة الجوهر للعرض ، لأنهما اجتمعا فى الوجود والحدوث . ومثال الاجتماع فى أربعة أشياء : السواد والبياض والحركة والسكون . اجتمعا فى اللونية أو الكونية والعرضية والوجود والحدوث . فقد تبين : أن الخلافين وان افترقا فى صفات ، فانهما يجتمعان فى صفات من صفات العموم ، ولابد من اجتماعهما فى الوجود . كما تبين .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وغرضنا من التعرض لهذه المسألة : ان نرد على طوائف من الباطنية (٤) . اذ زعموا : انهم لو وصفوا القديم – سبحانه (٥) –

---

(١) فيها : ط (٢) أن : ط (٣) يشاركه : ط

(٤) الباطنية . حيث قالوا : لايثبت للبارى – تعالى عن قولهم – صفة من صفات الاثبات . وزعموا : ط

(٥) سبحانه : خ

بكونه ذاتا موجودا (١) ، لكان ذلك تشبيها له (٢) منهم بالحوادث . اذ هى (٣) ذوات موجودات وسلكوا مسلك النفى فيما سئلوا (٤) عنه من صفات الاثبات . فاذا قيل لهم : الصانع موجود . أبوا ذلك ، وقالوا : انه ليس بمعدوم . وهذا الذى قالوه لا تحقيق له . فانا نقول : باضطرار (٥) نعلم انه ليس بين النفى والاثبات درجة . وهؤلاء ان نفوا الصانع أقيمت (٦) القواطع فى اثبات العلم بثبوته ، وان اثبتوه لزمهم من اثباته ما حاذروه . اذ الجواب يتضمن اثباته . وان زعموا : أن الصانع ثابت ، ولكن لانسميه ثابتا [لم يغنهم ذلك (٧)] فان التماثل والاختلاف متعلقان بما يثبت عقلا ، دون مايطلق فى اللغات والتسميات » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء راموا التنزيه ـ بزعمهم ـ فخرجوا به الى مالا يعقل . لأن مقتضى كلامهم نفى الاختلاف عن الحوادث ، حتى تكون كلها متماثلة . لأنها قد اجتمعت فى الوجود والحدوث . واذا كان التشبيه عندهم يقع بين القديم والحادث بالوجود ، فأحرى وأولى ان يقع بين الجوهر والعرض المجتمعين فى الوجود والحدوث وبين المختلفات من الاعراض المجتمعة فى العرضية والحدوث والوجود . الى غير ذلك . مما تقدم ذكره . ومن أدى كلامه الى ابطال المختلفات فى الحوادث ، فقد قال قولا منكرا ، وضل ضلالا بعيدا .

ثم انهم لم ينحو بتعبيرهم عن الوجود ، بنفى العدم عن تحقيق الوجود . لأن المعلوم اذا انقسم الى موجود ومعدوم ، ثم نفى كونه

---

(١) بكونه موجودا ذاتا : ط
(٢) له : ط
(٣) هم : خ
(٤) يسئلون : ط
(٥) باضطرار : ط
(٦) أقيمت عليهم الدلائل فى اثبات العلم به ، وان ... الخ : ط
(٧) لم يغنهم ذلك : ط

معدوما ، ثبت : أنه موجود لامحالة ، فهم قد جاءوا بمعنى الموجود ، فلم يغن عنهم تعبيرهم عنه بالنفى شيئا . لأن الموجود ثابت متحقق ، عبر عنه بثبوت أو بنفى ، وهم يسئلون كما قال الامام عن الصانع : أموجود هو ، أم غير موجود ؟ فان قالوا : أنه موجود ، فقد نطقوا بما فروا منه ، وان قالوا : انه ليس بموجود ، اقيم عليهم الدليل — كما سبق — ثم التماثل والاختلاف صفتان نفسيتان ، يعلمهما العقل ، وهى قضية واحدة . وأما اللغات والتسميات فلا حكم لها . ألا ترى أن معنى التماثل معقول . وهو معنى واحد ، وتختلف أسماؤه باختلاف اللغات ، حتى يسميه أهل لسان باسم ، ويسميه غيرهم باسم آخر . فلو كان للغات تاثير فى معنى التماثل ، لتعدد بتعددها ، وقد علمنا : أنه معنى متحد ، فبطل ماقالوه .

***

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : هل (١) تطلقون القول بأن الله تعالى يماثل الحوادث فى الوجود أم تأبونه (٢) ؟ قلنا هذا مالا سبيل الى اطلاقه . فان القائل اذا قال : الرب تعالى يماثل الحوادث ، فقد وصف ذاته ، بالمماثلة . وانما شارك (٣) القديم الحادث فى حكم واحد ، فلا وجه لاطلاق التشبيه والتمثيل عموما . ثم رده الى خصوص . بل الوجه أن يقال : حقيقة الوجود ، ثبت على وجه واحد [شاهدا وغائبا (٤)] ، فيقع التعرض لما فيه الاشتراك دون ماعداه » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن التماثل انما يطلق اذا اجتمع المثلان فيما يجب ويجوز ويستحيل . فأما أن يقال : ان

---

(١) فهل : ط
(٢) تابون ذلك : ط
(٣) يشارك : ط
(٤) شاهدا وغائبا : ط

المتماثلين متماثلان بانهما موجودان . فلا يصح ، لأنهما لم يجتمعا فى الوجوب ولا فى الجواز ، بل اختلفا فيه . الا ترى أن البارى ـ جل وعز ـ واجب الوجود ، والجوهر جائز الوجود . وكذلك الجوهر جائز البقاء ، والعرض مستحيل البقاء . فالذى ينبغى أن يقال : ان الوجود فى حق كل موجود واحد فى حقيقة الوجــود ، لان كل واحــد منهما ، غير معدوم ، وأما أن يطلق التماثل على الذى يجب له التماثل فى جميـع الصفات ، ثم يقيد بصفة واحدة فلا يجوز اطلاقه .

*   *   *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : الستم تطلقون كونــه مخالفا لخلقه ، وان كان تشاركه الحودث فى الوجود ؟ قلنـا : المخالفة بين الخلافين لا تجرى مجرى المماثلة [فان المماثلة (١)] من حقيقتها تساوى المثلين الموصوفين بها فى جميع صفات النفس . والمخالفة لاتقتضى الاختلاف فى جميع الصفات . اذ لاتتحقق المخالفة . الا بين موجودين . فمن ضرورة اطلاق المخالفة : التعرض لاشـتراك المختلفين فى الوجود . فلما اقتضت المماثلة تعميم الاشتراك فى صفات النفس ، لـم نطلقهـا . والاختلاف ليس من موضوعه التباين فى كل الصفات » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا واضح جلى ، لان المخالفة صفة اثبات ، فلابد من أن تكون بين موجودين ، ولا يقال فى عـــدم القديم ـ الذى هو محال ، وعدم الجواهر الذى هو جائز ، وعدم الاعراض الذى هو واجب ـ : أن هذه الأعدام مختلفة ، ثم حيث كان الاختلاف لا يتحقق الا بين موجودين ، فاذا كان من ضرورة الاختلاف : الاجتماع

---

(١) فان المماثلة : ط

فى صفة واحدة ، أو صفتين أو ثلاث ، لم يصح أن يشترط فى المختلفين التباين فى جميع الصفات ، وقد بان بالدليل أنها لابد لها من الاجتماع فى صفة واحدة من عموم صفات الاثبات ، ولم يكن الاختلاف بمثـــابة التماثل الذى لابد فيه من جميع صفات النفس .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فـــان قـــال قـــائل قـــد ذكرتـــم أنـــه لايمتنـــع اشـــتراك القديـــم والحـــادث فى بعـــض صـــفات الاثبـــات . ففصـــلوا مـــا تختص الحـــوادث (١) به من الصفات . وهى تستحيل فى حكم الاله . قلنا : نذكر أولا ماتختص الجواهر به . فمما تختص الجواهر به : التحيز . ومذهب اهل الحـق قاطبة : أن البـــارى (٢) ـ سبحانه وتعـالى ـ يتعـالى عن التحـــيز والتخصص بالجهات . وذهبت الكرامية وبعض الحشوية الى ان البارى ـ تعالى عن قولهم ـ متحيز مختص بجهة فوق ـ تعالى الله عن قولهم ـ ومن الدليل على فساد ما انتحلوه : أن المختص بالجهـات (٣) تجـوز عليه المحاذيات مع الأجسام ، وكل ما حاذى الأجسام ، لم يخل من آن يكون محاذيا (٤) لأقدارهـا ، أو لأقدار بعضـها . أو يحاذيها منـــه بعضه . وكل أصل قاد الى تقدير الاله وتبعيضه ، فهو كفر صراح » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : تحيز الجوهر بصفة نفسية له ، هو الذى فصله عن القديم ـ تعالى ـ لأن الجوهر موصوف ، والقديم موصوف . وهو الذى فصله عن العرض ، لأن العرض مفتقر الى محل يحله ، والجوهر الذى فصله عن العرض ، لأن العرض مفتقر الى محل يحله ، والجوهـر

---

(١) مايختص بالحوادث من : ط

(٢) الله : ط (٣) يجوز عليه المحازاة : ط

(٤) مساويا : ط

يوجد بحيث لايوجد ، حيث هو جوهر آخر . والمتحيز يختص بمكان معين يكون تخصيصه ، فاستحال فى ذات البارى - جل وعز - أن يكون متحيزا ، اذ لو كان متحيزا لخصصه بحيزه كون ، والبارى - جل وعز - يتقدس عن قيام الأكوان به ، لأن قيام الأكوان بالجواهر ، وسائر الاعراض ، هو الذى عرفنا بحدوث الجواهر . والدليل حكمه أن يطرد ، وان لم يحكم بانعكاسه ، فان طردنا الدليل أدى ذلك الى حدوث البارى ، وقد قام الدليل على قدمه ، وان لم يطرده وكسرناه ، لم يكن دليلا ، وكان مآله القضاء بكون الجواهر قديمة . ثم يبطل عليهم قولهم بأن المختص بجهة ، لابد من أن يحاذى أجساما ، والأجسام اذا تحاذت ، لم يخل أحدها من أن يكون مساويا للثانى أو أكثر منه ، أو أصغر منه . فنقول على هذا : العالم كله جواهر .

فان نقول : انها مساوية لذات البارى - جل وعز - فقد قضينا لها بمماثلته فى القدر . وهذا كفر . وان جعلناها أصغر منه ، فقد ساوى بعضه بعضا ، لأبعاض منه - تعالى الله عن ذلك - وان قدرناه أصغر من أجزاء العالم ، فهو محال من وجهين : **أحدهما** : ما يقتضيه ذلك من التقدير والتبعيض . **والآخر** : بأن القلوب قد علمت ، وتحققت أنه لاموجود أعظم من الله ، وان كنا لانريد بالعظم كثرة الأجزاء . ومن قال : انه أصغر من العالم ، فقد راغم ما انعقدت عليه قلوب المسلمين من تعظيمه - جل وعلا -

* * *

قال الإمام أبو المعالى : «ثم محاذى (١) الأجرام يجوز أن **يمسها . وماجازعليه مماسةالأجرام (٢) ومباينتها ، كانحادثا . اذ سبيل** الدليلعلىحدثالجوهر : قبولهاللمماسةوالمباينة - علىماسبق - فانطردوا

---

(١) ثم ما يحازى : ط.   (٢) الأجسام : ط

دليل حدث الجواهر ، لزم القضاء بحدث ماأثبتوه (١) متحيزا ، وان نقضوا الدليل فيما ألزموه ، انحسم الطريق الى اثبات حدث الجواهر » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا لازم للكرامية على كل حال ، لأنهم ان سلموا حدث العالم ، لزمهم الحكم بحدث الاله ، وان لم يسلموه انسد عليهم طريق العلم بالله لأن الله ـ جل وعز ـ لا يعلم الا بحدوث الحوادث .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « فان استدلوا بظاهر قوله تعالى : «الرحمن على العرش استوى (٢)» فالوجه معارضتهم بآى ، يساعدونا(٣) على تأويلها . منها قوله تعالى : « وهو معكم أينما كنتم (٤) » وقوله

---

(١) ما أثبتوا : ط. (٢) طـه

(٣) يساعدوننا : ط

(٤) الجديد ٤ ولاحظ :

ـ ١ ـ فى تفسير روح المعانى « وهو معكم أين ماكنتم » مانصه : « تمثيل لاحاطة علمه تعالى بهم ، وتصوير لعدم خروجهم عنه أينما كانوا . وقيل : المعية مجاز مرسل عن العلم بعلاقة السببية ، والقرينة : السياق واللحاق مع استحالة الحقيقة . وقد أول السلف هذه الآية بذلك . أخرج البيهقى فى « الأسماء والصفات » عن ابن عباس ، أنه قال فيها : عالم بكم أينما كنتم . وأخرج أيضا عن سفيان الثورى أنه سئل عنها فقال علمه معكم وفى « البحر » : أنه اجمعت الأمة على هذا التاويل فيها، وأنها لاتحمل على ظاهرها من المعية بالذات ، وهى حجة على منع التأويل فى غيرها ، مما يجرى مجراها فى استحالة الحمل على الظاهر . وقد تأول هذه الآية . وتأول « الحجر الأسود يمين الله فى الأرض » ولو اتسع عقله ، لتأول غير ذلك ، مما هو فى معناه » ا . هـ =

. . . .

٢ ـ وفى تفسير القرطبى عن الضحاك فى قوله تعالى : « أفمن هو قائم على كـل نفس بما كسبت » أن القائـم هـم الملائكة الموكلون ببنى آدم . وعلى هذا الرأى خرجت الآية عن الإستشهاد بها فى التأويل أو الأخذ بالظـاهر . لأن المؤلف أوردهـا ليبين أن قائـم بمعنى رقيب ومهيمن ـ على التأويل ـ لا بالمعنى الجسمى ـ الظاهر من النص ـ وهو كما يقوم الناظر على فعلة الحقل .

٣ ـ وفى تفسير روح المعانى فى قوله : « ثم استوى على العرش » أن « الراغب » ذكر أن العرش مما لايعلمه البشر الا بالاسم . وليس هو كما تذهب اليه أوهام العامة . فانه لـو كان كذلك ، لكـان حاملا له ـ تعالى عن ذلك ـ ومنهم من فسر الاستواء بالاستقرار . وروى ذلك عن الكلبى ومقاتل . ورواه البيهقى فى كتابه « الأسماء والصفات » بروايات كثيرة عن جماعة من السلف وضعفها كلها . وذهب المعتزلة وجمـاعة من المتكلمين الى أن العرش على معنـاه . واستوى بمعنى استولى . وذهب الفراء واختاره القاضى الى أن المعنى : ثم قصد الى خلق العرش . وذهب القفال : الى ان المراد نفـاذ القدرة وجريـان المشيئة واستقامة الملك . لكنه اخرج ذلك على الوجه الذى ألفه الناس من ملوكهم واستقر فى قلوبهم . قيل : ويدل على صحة ذلك قوله ـ سبحانه ـ فى سـورة يونس : « ثم استوى على العرش . يدبر الأمر » فان « يدبر الأمـر » جرى مجرى التفسير ، لقوله : « استوى على العرش » والقفال يفسر العرش بالملك . ومنهم من يجعل الاسناد مجازيا ويقدر فاعلا فى الكلام ، أى استوى أمره . ونقل البيهقى عن أبى الحسن الأشعرى أن الله تعالى فعل فى العرش فعلا ، سماه استواء ، كما فعل فى غيره فعلا ، سـماه رزقا ونعمة وغيرهما من أفعاله سبحانه . وحكى الأستاذ أبو بكر بن فورك عن بعضهم أن « استوى » بمعنى علا . ولا يـراد بذلك العلو بالمسافة والتحيز والكون فى المكان متمكنا فيه ، ولكن يراد معنى يصـح نسبته اليه ـ سبحانه ـ وهو على هذا من صفات الذات . وكلمة « ثم » تعلقت بالمستوى عليه ، لا بالاستواء ، أو انها للتفاوت فى الرتبة . والمشهور من مذاهب السلف فى مثل ذلك : تفويض المراد منه الى الله تعالى . فهم يقولون : استوى على العرش على الوجه الذى عناه سبحانه ، منزها عن الاستقرار والتمكن . ا هـ =

. . . .

٤ – وفى روح المعانى . فى « ثم استوى الى السماء » أى قصد اليها وتوجه دون ارادة تأثير فى غيرها . من قولهم استوى الى مكان كذا ، اذا توجه اليه لايلوى على غيره . وذكر « الراغب » ان الاستواء متى عدى بعلى ، فبمعنى الاستيلاء ، كقوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » واذا عدى بالى ، فبمعنى الانتهاء الى الشيء ، اما بالـذات أو بالتدبير . وعلى الثانى – الذى هو بالتدبير – قوله تعالى : « ثـم استوى الى السماء »

٥ – وفى روح المعـانى . فى قولـه : « الرحمن على العرش استوى » كلام طويل نذكر منه : أن الامام الزمخشرى قال فيه : لما كان الاستواء على العرش ، وهو سرير الملك ، لايحصل الا مع الملك ، جعلوه كناية عن الملك . فقالوا : استوى فلان على العرش يريدون ملك ، وان لم يقعد على العرش البتة . وأن الامام فخر الدين الرازى ، منع الاستواء بالمعنى الحقيقى ، كما منعه الامام الزمخشرى . لاستلزمه الجسمية لله عز وجل . فان قوله تعالى ، ليس كمثله شيء » عام فى نفى المماثلة ، فلو كان جالسا لحصل من يماثله فى الجلوس . وحينئذ يبطل « ليس كمثله شيء » وقد توسط « ابن الهمام » فقال : يجب الايمـان بانه تعـالى اسـتوى على العـرش ، مـع نفى التشـبيه . وأما كـون المـراد : استولى : فأمر جائز الارادة لا واجبها . اذ لا دليل عليه . واذا خيف على العامة عدم فهم الاستواء اذا لم يكن بمعنى الاستيلاء الا بالاتصال ونحوه ، من لوازم الجسمية ، فلا بأس بصرف فهمهم الى الاستيلاء ، فانه قد ثبت اطلاقه عليه لغة فى قوله :

فلما علونـا واستوينا عليهـم

جعلناهم مرعى لنسر وطائر

وقال الآلوسى : ان طريقة كثيرين من العلماء هى الامساك عـن التأويل مطلقا ، مع نفى التشبيه والتجسيم . وقال الآلوسى : ان كـلام امام الحرمين فى الارشاد يميل الى طريقة التأويل ، وكلامه فى الرسالة النظامية مصرح باختياره طريقة التفويض .

٦ – وقوله تعالى : « وما يعلم تأويله الا الله » فيه الى هنا : وقف . وفيه هكذا : « وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم » وعلى هذا اذا استمر القارىء فى القراءة . ينقل « والراسخون فى العلم » مـرة ثانية . فيقول : « والراسخون فى العلم يقولون : آمنا به » . . الخ . =

تعالى : « أفمن هو قائم على كل نفس بما كسبت (١) » فنسائلهم عن معنى ذلك • فان حملوه على كونه معنا بالعلم والاحاطة (٢) ، لـم يبعد (٣) منا حمل الاستواء على القهر والغلبة • وذلك سائغ (٤) فى اللغة • اذ العرب تقول : استوى فلان على الممالك ، اذا احتوى على مقاليد الملك ، واستعلى على الرقاب • وفائدة تخصيص العرش بالذكر : انه أعظم المخلوقات فى ظن البرية ، فنص – تعالى (٥) – عليه تنبيها بذكره على مادونه » •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : سد على نفسه باب التأويل ، سقط لليدين وللفم • فان قوله تعالى : « وهو معكم أينما كنتم (٦) » أن أجراها مجر على أنه معنا بالكون والاستقرار ، كان هذا كفر صراح ، فاذا لم يكن لهـم بـد من أن يحملوا هـذه الآية على أنـه معنا بالعلم والاحاطة ، لم يبعد أن يحمل أيضا قوله : « استوى على العرش (٧) » انه قهره • واذا قهر العرش ، وهو أعظم المخلوقات ، فقد قهر ما (٨) سواه •

* * *

= والآلوسى فى روح المعانى يجوز الامرين • الوقف على «الاالله» والوقف على « الراسخون » ومثل هذا قول الله تعالى : « لن تنفعكم أرحامكـم ولا أولادكم ، يوم القيامة ، يفصل بينكم » [الممتحنة ٣] فان الكـلام هكذا ١ – « لن تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم يوم القيامة » ٢ – « يـوم القيامة يفصل بينكم » فقوله : « يوم القيامة » يدخـل فى الأول ، لأن الأرحام والأولاد لن تنفع فى يوم القيامة • ويدخل فى الثـانى ، لأن الفصل بين الناس هو فى يوم القيامة • وهذا من اعجاز القرآن الكريم •

(١) الرعد ٣٣ وهذه الآية من (ط)

(٢) بالاحاطة والعلم : ط — (٣) يمتنع : ط

(٤) شائع : ط — (٥) تعالى : ط

(٦) الحديد ٤ — (٧) الأعراف ٤

(٨) لم لايقال : ان الله يكلم البشر على قدر عقولهم ، حسبما يألفون من عادة ملوكهم ورؤسائهم • مثل كلامه عن نفسه فى مكر الله وغضب الله وأنه نسى المنافقين • وأمثال ذلك ؟ [انظر أساس التقديس للرازى] •

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : الاستواء بمعنى الغلبة ، ينبىء عن سبق محاولة (١) ومكافحة . قلنا : هذا باطل . اذ لو انبأ الاستواء عن ذلك ، لانبأ عنه القهر . ثم الاستواء بمعنى الاستقرار بالذات ، ينبىء عن اضطراب واعوجاج سابق . والتزام ذلك كفر » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : كيف يصح [ذلك] ممن يعرف أن الله عز وجل - يسمى بالغالب . قال الله تعالى : « والله غالب على أمره (٢) » ويسمى بالقهار ، ثم يزعم ان الاستواء بمعنى الغلبة ، ينبىء عن سبق مكافحة ، وذلك لاتقتضيه لفظة القهر ولا الغلبة ؟

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « ولايبعد حمل الاستواء على قصد الاله الى أمر فى العرش ، وهذا تاويل سفيان الثورى - رحمه الله (٣) - واستشهد عليه بقوله تعالى : « ثم استوى الى السماء ، وهى دخان (٤) » [والاستواء فى هذه الآية : محمول على القصد . لامحالة . فليكن قوله « ثم استوى على العرش (٥) » كذلك (٦)] .

فان قيل (٧) : هلا اجريتم الآية على ظاهرها ، من غير تعرض للتأويل ، مصيرا الى انها من المتشابهات التى لايعلم تأويلها الا الله ؟ قلنا : ان رام السائل اجراء الاستواء على ما ينبىء (٨) عليه فى ظاهر اللسان ، وهو الاستقرار ، فهو التزام للتجسيم . وان تشكك فى ذلك كان

---

(١) مكافحة ومحاولة : ط (٢) يوسف ٢١
(٣) رحمه الله : ط (٤) فصلت ١١
(٥) الأعراف ٥٤
(٦) والاستواء ... الخ كذلك : فى خ . وبد له فى ط : معناه : قصد اليها .
(٧) فان قيل : بدلها فى خ : قال الامام
(٨) عنه : ط

فى حكم المصمم على اعتقاد التجسيم • وان قطع باستحالة الاستقرار ، فقد تأول (١) الظاهر ، والذى (٢) دعا اليه من اجراء الآية على ظاهرها لم يستقم له • واذا ازيل الظاهر قطعا ، فلا بعد (٣) بعده فى حمل الآية على محمل قويم (٤) فى العقول ، مستقيم فى موجب الشرع • والاعراض عن التاويل حذارا من مواقعة محذور فى الاعتقاد يجر الى اللبس والايهام ، واستزلال العوام ، وتطريق الشبهات الى أصول الدين ، وتعريض [آيات] من (٥) كتاب الله لرجم الظنون • والمعنى بقول الله تعالى « وأخر متشابهات » : ـ الآية (٦) ـ مراجعة منكرى البعث (٧) لرسول الله ﷺ ، فى استعجاله (٨) الساعة ، والسؤال عن منتهاها وموقعها ومرساها • والمراد بقوله تعالى « ومايعلم تأويله الا الله (٩) » : أى وما يعلم مآله الا الله ويشهد لذلك قوله تعالى : « هل ينظرون الا تأويله » ـ الآية (١٠) ـ والتأويل فيها : محمول (١١) على الساعة باتفـــاق الجماعة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : رد الامـــام أبـــو المعـــالى على من أبى التـــأويل (١٢) فى هـــذه المشـــكلات ، بـــأن المنكـــر لا يخـــلو من أحـــد وجهين : امـــا أن يحمـل الآية على ظاهرها وذلك قضاء منه بالتجسيم ، واما أن لايحملها على ظاهرها • فان

---

(١) أزال : ط (٢) والذى : ط الذى : خ

(٣) بعد : خ ـ بد : ط

(٤) محمل مستقيم فى العقول ، مستقر فى موجب الشرع : ط

(٥) من : خ ـ بعض : ط ـ آيات : زيادة

(٦) الآية : ط ـ آل عمران٧ (٧) رسول : خ

(٨) استعجال : ط (٩) آل عمران ٧

(١٠) الآيه : ط ـ الاعراف ٥٣

(١١) يحمل على الساعة فى اتفاق : ط

(١٢) المراد بـ « آخر متشابهات » آيات كثيرة ، ومنها آيات لمنكرى البعث • والمراد بـ « وما يعلم تأويلة » التأويل : هو التفسير لجميع الآيات ومنها آيات الساعة •

لم يحملها على ظاهرها فقد أزال الظاهر ، وإذا زال الظاهر ، لم تحمل الآية على مقتضاها ، فقد اتفقنا مع هؤلاء على ازالة الظاهر ، وفضلناهم بأن جعلنا للآية محملا قويما فى اللغة ، جائزا فى الشرع . فنحن أسعد بالحق منهم ، لأنهم شاركونا فى ازالة الظاهر ، وزدنا عليهم بحمل الآية على تأويل يستقيم حمله عليه ، ثم الذين يتأولون يقولون : ان العلماء يعلمون تأويله ، لأن قوله : « والراسخون فى العلم » معطوف على الله ـ جل وعلا ـ وقد يحمل التأويل على ملك الساعة . قال ذلك أبو اسحق الزجاج . واحتج على ذلك بقوله تعالى : « هل ينظرون الا تأويله (١) »

فصـــل
فى أن الله ليس جسما

قال الإمام أبو المعالى : « صرحت طوائف من الكرامية بتسمية الرب ـ تبارك (٢) وتعالى عن قولهم ـ جسما . وسبيل مفاتحتهم بالكلام أن نقول : الجسم هو المؤلف فى حقيقة اللغة ، ولذلك يقال فى شخص ، فضل شخصا بالعبالة وكثرة تألف الأجزاء : انه أجسم منه ، وانه جسيم (٣) . ولا وجه لحمل المبالغة الا على على تأليف (٤) الأجزاء . فاذا أنبأ نبأ المبالغة المأخوذة من الجسم (٥) عن زيادة التأليف ، فاسم الجسم يجب أن (٦) يدل على أصل التأليف . اذ الأعلم لمـــا دل على مزية فى العلم ، دل العلم (٧) على أصله » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : استشهاد الامام أبو المعالى وسائر الأئمة ـ رضى الله عنهم ـ على أن الجسم ، هو المؤتلف بقول العرب : هذا أجسم من هذا ، اذا قصدوا تفضيله له بكثرة الأجزاء على

(١) الأعراف ٥٣
(٢) تبارك : خ
(٣) جسم : خ
(٤) تألف : ط
(٥) على : ط
(٦) يجب أن : سقط خ
(٧) العالم : ط ـ العلم : خ

غيره : دليل صحيح . وذلك أنا اذا قلنا : زيد أعلم من عمرو ، فانا نريد بذلك : أن زيدا أكثر معرفة بالمعلومات على ماهى به ، من هذا . فدلنا هذا على أن العلم معرفة المعلوم على ماهو به . ورد بعض الناس هذاوقال: ان « ابن دريد » ذكر أن الأجسم ليس من كلام العرب ، ولاتقول العرب : هذا أجسم من هذا . والذى ذكروه غلط [فقد] ذكـــر « يعقوب » ان العرب تقول : تجسمت الرمـل اذا ركبت أجسـمه . وهذا نص على أن الأجسم يستعمل للمفاضلة ، فاذا ثبت أن الجسم هو المؤتلف ، فان أقـل الأجسام ، ما تألف من جوهرين ، واذا تالف جوهران كانا جسما ، لأن الجسمية مشروطة بالتاليفية . وكلا الجوهرين متالف ، فليكن أيضــا جسما ، وهذا أمر يطرد وينعكس . اذ بقيام التاليف بالجوهرين ، يكونان جسمين ، كما أن بعدم التاليفين بينهما لايكونان جسمين . وهذا حكـم العلل ، يوجد الحكم بوجودها وينعدم بعدمها .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ثم نقول : ان سميتم البارى ـ تعالى ـ جسما ـ واثبتم له حقائق الأجسام ، فقد تعرضتم لأمرين : اما أن تنقضوا (١) دلالة حدث الجواهر ، فان مبناها على قبولها للتاليف والمماسة والمباينة ، واما ان تطردوها وتقضوا بقيام (٢) الحوادث بالصانع » .

قال المفسر ابو بكر بن ميمون : هذا القول قد يكرر مرارا . وقاعدته : ان الدليل يجب اطراده ، ولايكون الدليل العقلى دليلا ، مالم يطرد . وأما الأدله الوضعية فلا يفسدها انكسارها . فاذا ثبت ذلك ، وقد تبين ان حدث العـالم : مـا انبنى الا على ثبـوت الأعـراض ، وعلى حدثها ، وعلى استحالة تعرى الجواهر عنهـا ، وعلى استحالة حوادث

---

(١) اما نقض دلالة : ط

(٥) بقيام دلالة الحدث فى وجود الصانع : ط

لا أول لها . فاذا كان من أصولها قبول الجواهر للتأليف والمماسة ، فمن حكم بكون البارى ـ تعالى ـ جسما متألفا ، فقد قضى بحدوثه ، اذ لو لم يقض بحدوثه لانكسر عليه دليل حدث الجواهر بقبولها للتأليف والمماسة والمباينة . والقضاء بحدث القديم حكم باستحالتين (١) احداهما : الحكم على القديم بالحدوث . والثانى : أن من قدر حدوثه يجب عليه أن يحكم بنفى العالم ، لأن موجده [هو] القديم الذى لا أول له ، فمن نفى قدمه ، لزمه أن ينفى وجود العالم ، اذ لايصح أن يعلق وجوده ، بايجاد محدث لما يفضى اليه قولهمن التسلسل . وأما [أن] يقضوابقدمالعالم ، وينسدعليهم، اذا فرضوا قدمه العلم بوجود البارى ـ جل وعز ـ اذ لا يتوصل الى العلم به ، الا بمحدثاته ، فاذا لم تكن له محدثات ، لم يتوصل الى أن يعلمه علما كسبيا .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومن زعم منهم أنه لايثبت للبارى تعالى أحكام الأجسام ، وانما المعنى بتسميته جسما : الدلالة على وجوده (٢) . قيل لهم : لم تحكمتم بتسمية ربكم باسم ينبىء عما يستحيل فى صفته ، من غير أن يرد به شرع ، أو يستقرئه (٣) سمع ؟ » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قال الله تعالى : « ولله الأسماء الحسنى . فادعوه بها (٤) » فبين ـ جل وعلا ـ أن أسماءه ، كلها أسماء ثناء ومدح . والجسم ليس من أسماء المدح ، وكيف يكون من أسماء المدح وهو واقع حقيقة على ما يفتقر الى مقتض ، ويحتاج الى مخصص . ثم ان أسماء الله ـ تعالى ـ موقوفة على اذن الشرع . واللغة عندنا لا تقاس ،

---

(١) باستحالة : ص
(٢) على وجوده . فان قالوا ذلك . قيل لهم ... الخ : ط
(٣) شرع ويستقر به : خ ـ أو يستقر فيه : ط
(٤) الأعراف ١٨٠

ومن تتبعها علم أن القياس لا يجوز (١) فيها . ألا ترى أن السيف يسمى حساما ، وهومأخوذمن قولك : حسمت ، اذاقطعت ، ونحن لا نسمي السكين وان حسم حساما ، ولا نسمي الرمح وان فعل ذلك حساما . كذلك نسمي المرأة العفيفة حصانا ، لأنها حصنت نفسها عن الريبة ، ولا نسمي كل ما يحصن حصانا ، وكذلك نسمي النجم سماكا [وعيوقا] ودبرانا ، لأن هذا سمك ، وذاك عاق ، وذاك دبر ، ولا نسمي كل ماسمك سماكا ، ولاكل ماعاق عيوقا ، ولا كل مادبر دبرانا .

مع أن المدعي القياس في اللغة يسمي النبيذ المسكر خمرا ، لأنه خامر العقل كما خامرت الخمر العقل . يقال له : أقالت العرب أن كل ماخامر العقل يسمى خمرا ، أو لم تقل هذا ؟ فان قالت ذلك فليس هذا قياسا ، وانما هو اتباع لكلامها ، وان لم تقله . فما لنا نتكلم بأن نتحكم في كلامها . ونقول عليها ما لم تقل ؟ هذا يصور عليها .

فان عارضونا بالمقاييس الفقهية ، وقالوا : ان الشارع : [قال] : « البر بالبر ، والتمر بالتمر والشعير بالشعير ، والزبيب بالزبيب ، والملح بالملح ربا . الا هاء بهاء » فلم تعديتم هذه الأصناف ، حتى أن بعض العلماء أوجب في كل مقتات مدخر أصل للمعاش غالبا : حكم هذه . وجعل بعضهم كل مطعوم في حكم هذه ، وجعل بعضهم كل مكيل وموزون في حكم هذه ، وجعل بعضهم كل مال في حكم هذه . والشارع لم يذكر الا مسميات معلومة ؟

فالجواب عن هذا : أن القياس في الفقهيات انما هو لدلالة قطعية ، وهو اجماع الصحابة ومن بعدهم من الأعصار ، على استعمال القياس في النوازل والوقائع ، وليس عندنا قضية قطعية من واضع اللغة ، تحملنا على أن نقيس في اللغة . وهذا لو طردوه ، لجاز لهم أيضا أن يسموه جسدا (٢)

---

(١) لا يجول : ص

(٢) الجسد هو الذي يسمى بزيد وعمرو ، مثلا . ليتميز ، لا أن الجسد هو اسم . وانما الجسد نوع من أنواع مخلوقة . واعلم : أن الامام ابن حزم منع القياس في الفقه ، واكتفى بالكتاب والسنة . ونحن نحدد السنة بكونها مفسرة وشارحة .

ثم يزعمون بعد ذلك : أن المراد بكونه جسدا موجود ، واذا لم يقولوا ذلك ، بان بنكوصهم عنه : أن اطلاقهم الجسم في حق الله تعالى باطل ، لبطلان اطلاق الجسد عليه - تعالى عن ذلك كله -

***

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : اذا لم يمتنع تسمية الاله نفسا ، كما دل عليه قوله تعالى (١) : « تعلم ما فى نفسى ، ولا أعلم ما فى نفسك (٢) » فلا يبعد (٣) تسميته - جسما . قلنا : لايسوغ القياس فى اثبات أسماء الرب - تبارك (٤) وتعالى - اذ لو ساغ ذلك ، لساغ مثله فى الجسد . على أن النفس يراد به (٥) الوجود . ولذلك يحسن قول القائل : نفس العرض ، والعرض نفسه . ولا يحسن أن يقول (٦) : جسم العرض . ثم الأصل اتباع الشرع »

---

(١) فى تفسير الآلوسى فى قول عيسى عليه السلام لله عز وجل « تعلم ما فى نفسى ، ولا أعلم مافى نفسك » كلام كثير . منه : أن النفس تطلق على ذات الشيء وحقيقته ، وعلى الروح ، وعلى القلب ، وعلى الدم ، وعلى الارادة . ويفهم من كلام البعض : أنها حقيقة فى الاطلاق على ذات الشيء ومجاز فيما عداه . وفسر غير واحد النفس هنا بالقلب . والمراد : تعلم معلومى الذى أخفيه فى قلبى ، فكيف بما أعلنه ؟ ولا أعلم معلومك الذى تخفيه ، وسلك فى ذلك مسلك المشاكلة ، كما فى قوله :

قالوا : اقترح شيئا ، نجد لك طبخه

قلت : اطبخوا لى جبة وقميصا

وقال الراغب : يجوز أن يكون القصد الى نفى النفس عنه تعالى ، فكأنه قال : تعلم مافى نفسى ، ولا نفس لك ، فأعلم ما فيها . كقول الشاعر :

ولا ترى الضب بها ينجحر

ولو أنه عبر بأن « ما فى نفسك » هو على طريقة المشاكلة . لكان أحسن .

(٢) المائدة ١١٦

(٣) يمتنع : ط

(٤) سبحانه : ط

(٥) بها : ط

(٦) يقال : ط

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : هذا الذى قاله الامامين صحيح ، لأن هذه الآية اذا كانت [من] متشابهات القرآن . فلا ينبغى أن ينقل الأمر عن موضوعه ، ولا يعبر عنه عن ذلك بعبارة أخرى تقارب الأولى . ألا ترى اذا وقع فى الشرع « استوى على العرش (١) » فلا يحل لقائل أن يعبر عن استوى بلفظة يكون معناها معنى « استوى » فى رأى الكرامية والمجسمة والحشوية . كذلك لاينبغى أن يجعل بدل النفس الجسم . على أن النفس تطلق على الموجود فعلا . كما تقول : هذا نفس الجوهر ، ونفس العرض . ولا يوضع الجسم موضعه .

فصل

فى عدم قبول الله للأعراض

قال الإمام أبو المعالى : مما يخالف الجوهر فيه حكم الاله : قبوله للأعراض وصحة الاتصاف بالحوادث . والرب ـ سبحانه وتعالى ـ يتقدس عن قبول الحوادث . وذهبت الكرامية : الى أن الحوادث تقوم بذات البارى (٢) ـ تعالى عن قولهم ـ ثم زعموا : أنه (٣) لايتصف بما يقوم به من الحوادث . وصاروا الى جهالة لم يسبقوا اليها . فقالوا : القول الحادث يقوم بذات الرب ـ سبحانه وتعالى ـ وهو غير قائل به . وانما هو قائل بالقائلية . وحقيقة أصلهم : أن أسماء الرب لايجوز أن تتجدد ، ولذلك وصفوه بكونه خالقا فى الأزل ، ولم يتحاشوا من قيام الحوادث به . وتنكبوا اثبات وصف جلى (٤) ذكرا وقولا » .

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : قد تقدم ان الجواهر تقبل الأعراض بصفات أنفسها . فلما كان قبولها لها ، صفة نفسية ، لم يجز أن تعرى

---

(١) الأعراف ٥٤ (٢) الرب : ط (٣) أنهم : خ
(٤) وتنكبوا عن اثبات وصف جديد له ، ذكرا وقولا : ط

عنها . اذ لو عريت عنها ، لخرجت عن صفات أنفسها ، وتبين أيضا : أن الدليل على حدوث الجواهر هو تعاقب الأعراض الحادثة عليها .

واذا ثبت أن الأعراض حادثة ، وأن الجواهر لاتعرى عنها : بان من ذلك : أنها لاتسبقها . ومالا يسبق الحادث حادث . والكرامية حيث زعمت : أن الحوادث تقوم بذات البارى - جل وعز - وأنه لايتصف بها ، ذاهبون الى مذاهب أصحاب الكمون ، الذين يزعمون : أن الحركة فى الجوهر الساكن كامنة . لأنها تقوم به ، ولا يثبت لها حكم ، ثم مازعموا من أن القول الحادث يقوم بذات الرب - سبحانه وتعالى - وهو غير قائل به ، وانما هو قائل بالقائلية . فهو قول يجمع وجوها من الفساد :

أحدها : تصييرهم البارى - تعالى - محلا للحوادث . **والثانى** : خزل العلة عن حكمها حتى يوجد القول ولايكون المحل قائلا به . ثم قولهم : انه قائل بالقائلية . فيقال لهم : ما لقائلية التى زعمتم انه قائل بها ؟ والقائليه منسوبة الى القائل . فكيف تسندون كونه قائلا الى القائلية، والقائليه منسوبة الى القائل ؟ وقد جعلتم القائل موجبا للقائلية ، وجعلتم القائلية منسوبة الى القائل . فقد قدمتم ما أخرتم ، وأخرتم ما قدمتم . وبالجملة : فانه لا يتسع عقل عاقل أن يفهم ماقالوه . ثم من أعظم تنكبهم للحق وقصدهم للضلال ، أنهم لم يبالوا بكون البارى - جل وعز - محلا للحوادث ، ونزهوه أن يطلق فى أسمائه اسم ، مقتضاه الحدوث . كالخالق والرازق . والذى كان يقتضى حدوثه - وهو قيام الحوادث به - سلموه . ومايرجع الى وصف الواصف ، وقول القائل : أبوه . ثم قولهم انه خالق فى الأزل : حكم بقدم العالم .

***

قال الإمام أبو المعالي : « والدليل على بطلان ما قالوه : انه لو قبل الحوادث لم يخل عنها — لما سبق تقريره فى الجواهر — حيث قضينا باستحالة تعريها عن الاعراض . وما لم يخل عن الحوادث ، لم يسبقها . وينساق ذلك الى الحكم بحدث الصانع » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا قد سبق بيانه ، وتقدم تفسيره . وتقرر من قبل : ان الدليل حكمه الاطراد . فان طردوا دليلهم فى حدث الجواهر ، لزمهم الحكم بحدث القديم . وان لم يطردوه وكسروه ، انسد عليهم الدليل المؤدى الى حدث العالم . واذا لم يقم عندهم دليل على حدث العالم ، لم يكن لهم سبيل الى العلم بوجود البارى — جل وعز — فلا يصح لهم أن يتكلموا فى حكم من احكامه ولا فى وجه قيام الصفات به ، لأن العلم بهذه الاحكام ، فرع للعلم بوجوده ، واذا لم يثبت لهم الوجود بكسرهم دليل حدث الجواهر الموصل الى العلم بوجوده — جل وعلا — كانوا متكلمين فى فرع لم يثبت لهم أصله .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « ولا يستقيم هذا الدليل على أصول المعتزلة ، مع مصيرهم الى تجويز خلو الجواهر عن الأعراض — على تفصيل لهم أشرنا اليه — ومع (١) اثباتهم أحكاما متجددة لذات البارى تعالى من الارادة (٢) الحادثة القائمة به ، لا فى محال — على زعمهم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة . وان ظنت انها تتحذق فى النظر ، وتغمض فى الفكر ، فانهم قد قعدوا قواعد توجب عليهم أن يقولوا بآراء من قصر نظره ، ولم يعمل (٣) فكره . ولما جوزت طائفة

---

(١) واثباتهم : ط

(٢) عن الارادة : خ — من الارادات الحادثة القائمة ، لابمحال — على زعمهم — ط

(٣) يجحد : ص

منهم الخلو عن الأكوان ، حتى يكون الجوهر لايقوم به كون . وأجازت طائفة أن [يخلو] عن الألوان حتى لايقوم بجوهر لون ، لم يصح لهم مع هذا الاعتقاد : أن يقيموا حجة على الكرامية ، حتى يقولوا لهم : لو قامت به الحوادث ، لم يخل عنها . فان الكرامية يقولون لهم . اذا جوزتـم أن يخلو الجوهر عن الأكوان ، وأن يخلو عند بعضكم عن الألوان ، فقد سقط عنا الزامكم . اذ لنا أن نقول : يخلو عن الحوادث كما قلتم أنتم: ان الجواهر تخلو عن الحوادث . ثم أيضا : ان اثباتهم أحكاما متجددة لذات البارى ـ تعالى ـ عن الارادة القائمة لا بمحال ـ على زعمهم ـ يصدهم عن طرد دليل فى هذه المسألة ، لم يبعد مثل ذلك فى اعتوار أنفس الاعراض على الذات .

ويقول : ان المعتزلة زعموا أن البارى ـ جل وعز ـ يخلق ارادات حادثة ، يكون مريدا بها ، فاذا لم يبعد أن يكون مريدا بارادات حادثة ، لم يبعد أن تقوم به الارادات الحادثة . لأن الجوهر اذا كان متحركـا بعد أن كان ساكنا ، دل من حدوث الجوهر ، على مادل عليه قيـام الحركة به .

***

قال الإمام أبو المعالى : « ونقول للكرامية : مصيركم الى اثبات قول حادث ، مع نفيكم اتصاف البارى به تناقض (١) اذ لو جاز قيـام معنى بمحل غائبا ، من غير أن يتصف المحل (٢) بحكمه ، جاز (٣) شاهدا قيام اقوال وعلوم وارادات بمحال ، من غير أن يتصف المحال بأحكـام موجـبة عن المعانى . وذلك يرد (٤) الحقـائق ويجـر الى جهالات » .

---

(١) تناقض : سقط خ
(٢) المحل : سقط ط
(٣) لجاز : ط
(٤) يخلط : ط

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : قول الكرامية هذا نحو من قول المعتزلة ، فى نفى الصفات . لأن هؤلاء خزلوا الصفة عن الحكم ، فاثبتوا الصفة ، ولم يوجبو لها حكمها . والمعتزلة خزلوا الحكم عن الصفة ، فاثبتوا الحكم ، ونفوا الصفة . فكلاهما حال مابين الصفة والحكم . وهذا كما قلناه . سلوك فى مسلك أصحاب الكمون . وقد تقدم الرد عليهم .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ثم نقول لهم (١) : اذا جوزتم **قيام ضروب من الحوادث بذاته ، فما المانعمن تجويز قيام الوان حادثةبذاته على التعاقب . وكذلك سبيل الالزام فيما يوافقوننا على استحالة قيامه بهمن الحوادث . ومما يلزمهم : تجويز قيام قدرة حادثة ، وعلم حادث ، بذاته . على حسب أصلهم فى القول والارادة الحادثين (٢) . ولا يجدون بين ماجوزوه وامتنعوا منه : فصلا »** .

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : هذا الذى ذكروه صحيح . لانهم اذا جوزوا قيام حادث واحد بذات الله ــ تعالى ــ مع دلالته ــ لو قام به ــ على حدوثه ، فما المانع من قيام حوادث غيرها بذاته من لون وكون وعلم وقدرة ؟ هذا مالايجدون عن الانفصال عنه مجال .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « **ونقول ايضا : اذا وصفتم الرب ــ تبارك وتعالى ــ بكونه متحيزا . وكل متحيز حجم وجرم ، ولا (٣) يتقرر فى المعقول خلو الأجرام عن الألوان . فما المانع من تجويز قيام الألوان بذات الرب ــ تعالى ــ (٤) »** .

---

(١) لهم : ط
(٢) الحادثتين : ط
(٣) فلا : ط
(٤) تعالى : خ

قال المفسر أبو بكر بن ميمون :- هؤلاء حين اطلقوا على البارى - تعالى - التحيز ، وكل متحيز قابل للالوان ، فهؤلاء بين امرين : اما ان يجوزوا خلو الجواهر عن الالوان فينسد عليهم الطريق الى اثبات حدث العالم ، واما أن يقولوا : ان الالوان تقوم بذاته ، فيكون ذلك أيضا نقضا لمذهبهم ،

فصل

فى الدليل على استحالة كون الرب تعالى - جوهرا ، والتنصيص على نكت فى الرد على النصارى

قال الإمام أبو المعالى : « **الجوهر فى اصطلاح الأصوليين(١) هو المتحيز ، وقد اوضحنا الدليل على استحالة كون البارى - تعالى - متحيزا ، وقد يحد الجوهر بانه القابل (٢) للاعراض ، وقد تبين استحالة قبول البارى - سبحانه (٣) وتعالى - للحوادث** » ،

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « من سمى الله تعالى جوهرا ، قسم الكلام عليه ، **وقيل له اتقول : انه** على حكم الجواهر المتحيزة القابلة للاعراض التى دل قبولها للاعراض على حدوثها ؟ فان زعمتم ذلك كان غاية التناقض ، اذ وصفتم القديم الذى لا أول له بصفات الحادث الذى له أول ، وهذا غاية التناقض ، وقد سبق بيان ذلك مستوعبا ،

***

قال الإمام أبو المعالى : « **ومن وصف البارى - تعالى - بكونه جوهرا ، قسم الكلام عليه ، وقيل له : ان أردت بتسميته جوهرا ، اتصافه بخصائص الجوهر ، فقد سبقت الأدلة [على استحالة ذلك (٤)]** ،

---

(١) المتكلمين : ط

(٢) بالقابل : ط

(٣) وتعالى : ط

(٤) على استحالة ذلك : ط

وإن أردت التسمية من غير وصف (١) بحقيقته وخاصيته ، فالتسميه (٢) تتلقى من السمع . اذ العقول لاتدل عليها . وليس يشهد لهذه التسمية (٣) دلالة سمعية ، ولا يسوغ في شيء من الملل التحكم بتسمية البارى تنقيا (٤) » .

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : قد تقدم وسياتى مستوفى : أن أسماء الله ـ تعالى ـ تعبدنا ، بأن ندعوه بها ، وكلفنا أن نحصيها ، وكل أمر يرجع الى التكليف ، فانه يستند الى كلام الله ـ جل وعز ـ ولامجال فيه للعقل ، ولا تصرف لغير الشرع . فاذا كانت أسماؤه متلقاة من السمع ، ووجدنا السمع ، يحجزنا عن ان نسميه بما لم يسم به نفسه ، وان كان فى معنى ماسمى به نفسه ، حتى نسميه جوادا ، ولا نسميه منجيا ، ونسميه عالما ولا نسميه متبينا للمعلومات فكيف يجوز لنا أن نسميه باسم لامدح فيه . وهو مما لم ينطق به الكتاب ، ولا أرشد اليه الرسول ؟ والأسماء التى تتضمن فى حق الله ـ جل وعلا ـ مدحا ولاثناء تتنزل منزلة الأسماء الأعلام ، التى لايتمدح بها كزيد وعرو . وهذا ممنوع ، اطلاقه فى حق الله فى كل ملة وفى كل شرع .

* * *

قال الإمام أبوالمعالى : « **وذهبت النصارى الى ان البارى ـ تعالى عن قولهم ـ : جوهر (٥) ، وأنه ثالث . وعنوا بكونه جوهرا : أنه أصل الأقانيم (٦) . والأقانيم عندهم ثلاثة (٧) : الوجود ، والحياة ،**

---

(١) وصفه : ط　　(٢) فالتسميتان : ط
(٣) التسمية : ط ـ المسالة : خ　　(٤) تلقينا : ط
(٥) أنه جوهر : خ　　(٦) للأقانيم : ط
(٧) اقانيم النصارى هى كما ياتى :
أولا : يقول الأرثوذكس ـ وغالبية نصارى مصر أرثوذكس ـ ان الله عز وجل هو الخالق للعالم ، كما يقول اليهود والمسلمون . وان الله =

والعلم . ثم يعبرون عن الوجود بالآب ، وعن العلم بالكلمة . وقــــد يسمونه ابنا . ويعبرون عن الحيـاة بروح القدس . ولايعنون بالكلمة : فان الكلام عندهــم (١) مخلوق . ثــم هــذه الاقانيم عندهــم (٢) هى

=

عز وجل الخالق للعالم هو المسيح عيسى بن مريم عليه السلام . أى أن الله انقلب الى انسان هو المسيح . وعلى قولهم هذا ، لاتكون الاقانيم ذوات منفصلة ، لأن ذات الله انقلبت الى ذات مسيح . وانما تكون الأقانيم على = مذهبهم : مراحل لله المتأنس . أى أن الله هو الآ – والآب مرحلة ثم لما ظهر الله فى شكل المسيح صار الله ابنا – والابن مرحلة ثانية – ولمــا قتــل المســيح – الــذى هـــو الله فى نظرهــم – ارتفــع الى السماء . وصار روحا مقدسـا – والروح القدس مرحلة ثالثة – فالأقانيم عندهم مراحل لواحد . دخل بطن العذراء بقوة الروح القدس ، وخرج طفلا هو المسيح . ولما كبر المسيح قتل وصلب وارتفع الى السماء . وعن هذا المذهب يقول الله تعالى : « لقد كفر الذين قالوا : ان الله هو المسيح بن مريم » [المائدة ٧٢] .

ثانيا : يقول الكاثوليك والبروتستانت – وغالبية نصارى الغـرب كاثوليك وبروتستانت – ان الله عز وجل ولد ولدا ابنا طبيعيا ، هو المسيح . والمسيح ابن الهى طبيعى لله عز وجل . واليهود والمسلمون يقولون : ان الله لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفؤا – أى مثلا – أحد . ويقــول الكاثوليك والبروتستانت : الروح القدس اله ثالث قائم بذاته . وعلى قولهم هذا تكون الأقانيم ذواتا منفصلة : الله الآب للخلق ، ويجلس بجانبه الله الابن – وهو المسيح – للرزق ، ويجلس بجانبهما : الله الروح القــدس للاحياء والاماتة . وعن هذا المذهب يقول الله تعالى : « لقد كفر الذين قالوا : ان الله ثالث ثلاثة » [المائدة ٧٣]

ثالثا : يقول النساطرة : ان مريم ولدت انسانا هو المسيح ، وقد لقيه ابن الله بالطبيعة . فأحبه وعشقه ، ولبس جسده ولازمه . ولما أمسك اليهود المسيح ليقتلوه ، فارقه ابن الله . ولم يقتل معه . ومثل ذلك مثل المصروع الذى يدخل الشيطان جسده ويصرعه . ثم يفارقه ويعود اليه .

(١) مخلوق عندهم : ط

(٢) ثم هذه الأقانيم هى الجوهر عندهم : ط

الجوهر ـ بلا مزيد ـ والجوهر واحد والأقانيم ثلاثة . وليست الأقانيم عندهم موجودات بأنفسها ، بل هى للجوهر ، فى حكم الأحوال ـ عند مثبتيها من الاسلاميين ـ والحال مثل التحيز للجوهر [وهو حال زائدة على وجود الجوهر (١)] ، ولا يتصف الحال بالعدم ولا بالوجود ، ولكنها صفة وجود . والأقانيم حالة (٢) فى محل الأحوال عند النصارى » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أول ماينازع فيه النصارى تسميتهم الاله جوهرا ، والجوهر هو عندنا المتحيز ـ على ماسبق ـ وهم وان لم يحكموا بأن الاله متحيز ، فانهم قد أطلقوا فى حقه لفظا موهما ؛ وكذلك تسميتهم ذاته التى هى وجوده وصفتيه اللتين هما علمه وحياته : أقانيم . تعبير منهم بما لا يفهم منها ثناء ، ولا يعقل منها مدح . وكذلك تسميتهم الوجود أبا ، والعلم ابنا تسمية منافية لما يعتقدون . لأنا نعلم أن الآب بالزمان متقدم على الابن . وهم لايقولون : أن أقنوم الوجود متقدم على أقنوم العلم ، فقد عبروا عبارة تنافى فى الحكم مقصدهم . وهذا من العى فى المنطق . ولو عبر معبر فى حق محدثين مقترنين فى الوجود بأن أحدهما أب ، والآخر ابن ، لكان هذا أسوء خطاب ، وأغث قول .

ثم القاصمة للظهر منهم أن جعلوا هذه الأقانيم فى حكم الأحوال التى لا وجود لها . ثم وصفوها بكونها آلهة . والاله من صفات نفسه أن يكون موجودا . على ماتبين من فضائحهم الشنيعة ، أن قضوا بأن الوجود حال . وهذاوانقالت به المعتزلة . فان المعتزلةبنتهعلى كونالذوات ذوات فى العدم ، فلما سألوا عن أثر القدرة فى الجوهر ، وهو ذات فى العدم . قالوا : أثره الوجود ، وهى حال للذات . فهذا وان أمكن أن

(١) ما بين القوسين من ط (٢) حالة : ط

يراجع فيه بقول ، وان كان غير صحيح ، فان ذلك يتمشى فى الحادث . وأما الموجود الذى لا أول له ، فكيف يصح أن يعتقد وجوده حـــالا ؟

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وزعموا : أن الكلمة اتحدت بالمسيح وتدرعت بالناسوت منه . واختلفت مذاهبهم فى تدرع اللاهوت بالناسوت . فزعم بعضهم : أن المعنى به (١) حلول الكلمة جسد المسيح ، كما يحل العرض محله . وذهبت الروم : الى أن الكلمة مازجت جسم (٢) المسيح ، وخالطته مخالطة الخمر اللبن » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا ايضا من فضائحهم حين عبروا عن حلول الكلمة بالمسيح بالتدرع . والتدرع لايفهم منه الا لبس الدرع ، فكيف يعبرون عن صفة لا وجود لها ، بل هى تابعة لموجود ، بصفة منطلقة على الأجسام ؟ ثم تعبيرهم عن ذلك الحال باللاهوت ، هو الحاد فى اسم الله ــ جل وعز ــ وتحريف له . وحق اسم الله العظيم أن لايعرض للتصريف ، ولا يحل بصدد التغيير . ثم اطلاقهم على الجزء الانسانى بالناسوت ، فانه خطأ لايجرى على حكم التصريف (٣) ، لأن همزة انسان أصلية ، فليس من حقها أن تحذف فى تصريف هذا الاسم أن يقال : تانست بالانسان ، فيثبتون الهمزة الأصلية .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فنقول (٤) : لا معنى لحصركم الأقانيم فيما ذكرتموه . وبم تنكرون على من يزعم : أن الأقانيم أربعة .

---

(١) به : ط (٢) جسد : ط

(٣) فنقول لهم : ط

(٤) الناسوت ــ وهو الجسد ــ لايدخله التصريف لأنه من اللغة اليونانية ، أى أعجمى غير عربى .

منها : القدرة • وليس باخراج (١) القدرة من الاقانيم أولى باخـــراج العلم من الأقانيم • وكذلك ان ساغ المصير الى ان الوجود أقنوم فلا يمتنع عد البقاء أقنوما • ويلزمون السمع والبصر ، على (٢) ماتقدم » •

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : هذا كله بين تحكم النصارى وارسال أقوالهم على غير سداد ، ولا تحقيق ، لأن البارى - جل وعز - كما يتصف بوجوده وعلمه وذاته ، فكذلك يتصف بقدرته وارادته وسمعه وبصره وكلامه • وان ذلك كله من صفات قدسه فتخصيص بعض الصفات دون بعض ، قصور فى التنزيه ، ونقص من التقديس • ثم ان الوجود ينقسم الى وجود لايبقى أكثر من وقت واحد ، وهو وجود العرض ، والى وجود مستمر البقاء كوجود الجوهر ومنحق البارى - جل وعز - أن يكون مستمرالبقاء اذ هو واجب الوجود ، فهلا ذكروا البقاء فيما ذكروه ، ولم يقتنعوا فى ذلك بالوجود ، لانقسام الوجود الى مستمر وغير مستمر ؟ وكل ذلك يوضح خبطهم ، ويبين قصورهم •

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ونقول لهم : اذ زعمتم أن الكلمة تتدرع بالمسيح وفسرتموه بالحلول [قيل لكم (٣)] : فالعلم المسمى كلمة • هل فارق (٤) الجوهر أم لا ؟ فان زعموا : أنه فارقه ، لزمهم منه (٥) أن يقولوا : لم يكن للجوهر أقنوم العلم ، لما كان العلم (٦) متدرعا بالمسيح وهذا مما يأبونه • فان زعموا : أن أقنوم العلم لم (٧) يفارق الجوهر ، استحال مع ذلك حلوله فى جسد المسيح عيسى (٨) -

---

(١) فليس اخراج •• اولى من اخراج : ط
(٢) على نحو : ط
(٣) قيل لكم : ط
(٤) يفارق : ط
(٥) فيه : ط
(٦) العلم : سقط خ
(٧) لم يفارق : ط - يفارق : خ
(٨) عيسى : ط

عليه السلام ـ مع اختصاصه بالجوهر الأول ، بانه (١) يمتنع حلول عرض فى جسم ، مع بقاء ذلك العرض فى جسم آخر . فاذا امتنع ذلك فى العرض ، فلأن يمتنع ذلك فى الخاصية التى تتنزل (٢) منزلة صفات النفس اولى » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الزام صحيح ، فان الصفات لاتوجب أحكامها للمحال ، انما توجبها لقيامها بها . فاذا حكموا بأن المسيح اله بحلول الكلمة به ، فليقضوا بان الجوهر قد عرى عن الكلمة . وهذا لو قالوه كان حكما منهم ، بكون الاله غير عالم . وتقدير اله غير عالم : محال . وان زعموا : أنه مع تدرعه بالمسيح كان قائما بالجوهر ، وكان الجوهر متصفا به ، فهو قول مالا يعقل . فان العرض كما قالوا هو موجود وذات . اذا حل بمحل ، لم يجز أن يكون حالا فى غيره . فاذا امتنع ذلك فى العرض الموجود ، فلأن يمتنع فى صفات النفس اللازمة لها ، أحرى وأولى . ثم يقال لهم : لو جاز أن تتحد الكلمة بالمسيح ، لجاز أن يتحد الجوهر نفسه بالمسيح ، ولا فصل فى ذلك . وقد منعوا اتحاد الجوهر بالمسيح [وهو] على مافيه من المحال . اقل استحالة من اتحاد الكلمة به ، لأن الجوهر موصوف ، والاتحاد قد يتصف بها الموصوف ، وان كان القديم لايجوز اتحاده لكن الكلمة التى هى عندهم فى حكم صفات النفس يستحيل عليها الاتحاد ، لقدمها . ولكونها صفة نفس ، لايجوز مفارقتها للجوهر ، فقد تعددت الاستحالة فى اتحاد الكلمة به .

* * *

قال الإمام ابو المعالى : « ويقال لهم : اذا اتحدت الكلمة بالمسيح . فهلا اتحد به روح القدس ـ وهو اقنوم الحياة ـ فان من حكم العلم أن لا يفارق الحياة ؟ وكل ذلك يوضح خبط النصارى » .

---

(١) فانه : ط (٢) تنزل : خ

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : قد علمنـا أن العـلم شاهدا مشروط بالحيـاة ، حتى لايصـح أن يوجـد عالمـا غيـر حـي ، فـاذا قـالت النصـارى : ان أقنـوم العلم اتحـد بعيسى ، ولم يتحد به أقنوم الحياة . فيقال لهم : لايكون العالم الا حيا . فان قالوا عند ذلك : ان ناسوت عيسى حى ، فيقال لهم : حياة عيسى حياة حادثة ، فكيف تكون الحياة الحادثة شرطا للكلمة ، وهى قديمة ؟ ولاشىء أبعد فى العقول من تقدير محدث شرطا فى قديم . لأن المشروط لا يصح وجوده الا مع وجود الشرط .والقديم لا أول له . والحادث ما له أول . فكيف نجعل ماله أول شرطا فيما لا أول له ؟

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « والـرد على الروم فى الاختلاط بمثابة الرد على أصحاب الحلول . ويخصصون بأن الاختلاط انما تتصف به الأجرام والأجسام . فكيف وجهه فى الأقنوم الذى هو خاصة ؟ »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : هذا صحيح . فانهم لما سئلوا عن التعبير عن الحلول . قالوا : انه خالط جسمه ومازجه ، كما يخالط الخمر اللبن ، فمثلوا بجسمين . وهذا باطل من حيث مثلوا ما ليس بجسم ، ولا صفة قائمة بجسم ، بل هو صفة نفس ، بالأجسام .

ولما ألزم النصارى هذه الشنائع ، ووقفوا على فساد رأيهـم فى قولهم : ان الكلمة اتحدت بعيسى ، ولم تفارق الجوهر . وشنع عليهـم هذا . مثلوه بصورة أخرى . فقالوا : انما مثل الاتحاد ظهور نقش الطابع فى الشمع . والنقش لم يفارق الخاتم ، وان كان قد ظهر أثره فى الطابع . وهذا الذى قالوه ، وان دفع عنهم ما يلزم أصحابهم من أن تكون الكلمة قد فارقت الجوهر ، فان هذا أيضا تمثيل غير صحيح ، فان الخاتم انما يفعل فى الشمع بمماسة على مجرى العادة . وذلك محـال فى صـفة النفس .

ومنهم من قال : ان مثال الاتحـــاد مـا يظهر فى المـــرآة من الشخوص . وهذا الذى قالوه أيضا يقسم عليهم . فيقال لهم : ان الناس اختلفوا فيما يتصور فى المرآة . هل هو شىء زائد عليها ، وعلى الناظر فيها . أم ليس بزائد ؟ فمن الناس من قال : انه زائد ، وان المرآة يحدث فيها صورة مثل صورة الرائى . ومنهم من قال : ان تلك الصورة هى صورة الرائى نفسها . ثم اختلفوا بعد ذلك . فمنهم من قال : انها صورة الرائى بالأشعة المنعكسة من ناظره فى المرآة ، فتنعكس فيرى نفسه - وهذا رأى المعتزلة .

وقل أهل الحق : ان الرائى يرى صورته من غير انعكاس أشعة . فنقول للنصارى بعد ذلك : أفتقولون : ان الله ـ تعالى ـ أحدث فى جسم المسيح أمرا زائدا على ما كان عليه ؟ فهذا لا ننكره . فان الله خلق فيه النبوة والصديقية . وان زعمتم : انه لم يحدث فى جسد المسيح شىء كما لم يحدث فى المرآة شىء عند ترائى الرائى فيها . فيقال لهم ، فماهذا الأثر ؟ ولم استحق عيسى عندكم أن يكون الها . وقد مثلتموه بالمرآة والمرآة لم يوجد فيها شىء ؟ وانما رأى الناظر فيها نفسه وشخصه . فشخصه عند النظر الى المرآة ، كشخصه قبل نظره فيها . فلتكن الكلمة عند اتحادها بالمسيح ، كحالها قبل ذلك . ولا يكون فى عيسى أثر منها .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يصعب موقعه عليهم أن نقول : بم تنكرون على من يزعم أن الكلمة اتحدت بموسى ـ عليه السلام ـ ولذلك كان يقلب العصى ثعبانا مبينا ، ويفلق البحر فلقا (١) . كالأطواد (٢) الى غير ذلك من آياته ـ عليه السلام (٣) ـ والذى

---

(١) افلاقا : ط (٢) كالأطواد : ط (٣) عليه السلام : ط

نحلوا (١) [فاسد معتقدهم] (٢) من أجله : ما ظهر على يد عيسى - عليه السلام - من ابراء الأكمه والأبرص واحياء الموتى باذن الله . فاذا عورضوا بآيات غيره من الأنبياء - عليهم السلام - اضطربت مذاهبهم ، ولم يرجعوا الى محصول »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : تادى أصلهم أن الاتحاد لم يقع الا بالمسيح - عليه السلام - قالت النصارى : الدليل على أن الكلمة اتحدت بالمسيح : وجودنا أفعالا على يد المسيح ، ينفرد الله - جل وعز - بها . كاحياء الموتى ، وابراء الأكمه والأبرص . والحياة انما هى خلق لله - جل وعز - لا يكتسبه المخلوقون . فاذا عورضوا بآيات سائر الأنبياء . فقيل لهم : العصى قد كانت جمادا فى يد موسى - على نبينا وعليه السلام - ثم حلتها الحياة وصارت ثعبانا . وقد كان البحر على تموجه المعهود فيه ، ثم صيره الله فرقا ، كالأطواد . أفتقولون : انما ظهر ذلك على يد موسى حين اتحدت به الكلمة ؟ وهم لا يقولون ذلك . فتبين بذلك بطلان قولهم . ثم ان المعجزة هى خلق لله - جل وعز - قصد بها افهام الخلق : أنه مصدق لنبيه ، فحق المعجزات فى جنب عيسى - عليه السلام - كحقها فى جنب سائر الأنبياء - صلوات الله عليهم -

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « مذهبهم : أن الأقانيم آلهة . والنصارى مع اختلاف فرقها مجمعون على التثليث . فنقول لهم : كل اقنوم لايتصف عندكم بالوجود [على حياله . فكيف يتصف بالالهية ؟] (٣)

---

(١) انتحلوا : ط (٢) فاسد معتقدهم : ط
(٣) على حياله . فكيف يتصف بالالهية ؟ : ط

وسنقيم واضح الأدلة : على أن البارى (١) ـ تعالى ـ يجب أن يكون حيا عالما قادرا . فلو كان أقنوم العلم الها ، لوجب أن يكون حيا عالما (٢) قادرا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا مما سبق بيانه اذ تقدم : ان الاله حقه ان يكون حيا موجودا ، لأن كونه موجودا ، أعم من كونه الها ، والصفات العامة اذا انتفت ، انتفت الصفات الخاصة . ألا ترى أنا اذا نفينا اللون نفينا السواد لا محاله . فمن زعم أن أقنوم الكلمة غير موجود ـ وهى اله ـ فقد أبطل هذا القانون . وهو اثبات الأخص مع نفى الأعم .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ثم يقال لهم : هلا جعلتم الآلهة أربعة : الجوهر والوجود والحياة والعلم ؟ لولا الركون الى محض التحكم فى الدين » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا عددوا جوهرا واحدا ، وثلاثة اقانيم . فقد ربعوا ، لا محالة . ثم انهم مع هذا التعديد لم يجعلوا للجوهر الموصوف بالأقانيم ، حكم الالهية ، وأثبتوها للأقانيم التى هى صفات نفس الجوهر . ولو عكسوا الأمر فاثبتوا الالهية للموصوف دون الصفات لوافقوا الحق .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ثم اطبقت النصارى على أن المسيح اله [وأنه ابن الاله] (٣) واتفقوا على أنه لاهوت وناسوت . وهذه

---

(١) البارى : خ ـ الاله : ط (٢) عالما : سقط ط
(٣) واطبقوا على أنه ابن : ط

مناقضات ، فان اطلاق اسم الاله تمحض حكم الالهية • وليس المسيح الها محضا • ثم اطلقوا (١) أن المسيح صلب • ولما روجعوا قالوا : المصلوب الناسوت • والناسوت المحض هو (٢) المسيح • ويعتضد الرد عليهم باثبات الوحدانية • وفيما قلناه اكمل مقنع »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : الاله لا يتطرق اليه القصور من وجه من الوجوه • والمسيح ان كان الها ، فمحال أن يصلب • وان كان انسانا يجوز عليه مايجوز على الأناسى ، فليس باله ، وادعاؤهم أنه لاهوت وناسوت ، لا يخلصهم مما يريدونه ويقصدونه • فانه ان كان لاهوتا تنزه عن كل نقص وقصور ، ولم يجز أن يكون ناسوتا • اذ اثبات الناسوتية واللاهوتية له محال • لأن فى ضمن ذلك هو قاصر ، غير قاصر ثم اذا صلب ناسوته فلم يصلب عيسى اذن ـ عندهم ـ لأن الناسوت المحض ليس عيسى ، وانما عيسى ناسوت متدرع بلاهوت • واثبات الوحدانية يبين بطلان دعاويهم ، ويبطل ما أتوا به من تموهاتهم •

---

(١) أطبقوا على : ط

(٢) ليس هو : ط

باب
العلم بالوحدانيه

قال الإمام أبو المعالى : « الواحد فى اصطلاح الأصوليين هو الشىء الذى لاينقسم . ولو قيل : الواحد هو الشىء . لوقع (١) الاجتزاء والاكتفاء به »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : التعبير بالواحد عن الشىء الذى لا ينقسم ، أولى من التعبير عنه بالشىء . لأن الشىء هو الموجود والموجود كما يقع على الموصوف ، كذلك يقع على الصفة . ونحن اذا قلنا فى العرض . هو شىء . لا يعطينا هذا اللفظ ، امتناع الانقسام ، لأن العرض لا يقبل اذا الانقسام .

***

قال الإمام أبو المعالى : « فالرب (٢) ـ سبحانه وتعالى ـ موجود فرد ، متقدس عن قبول التبعيض والانقسام . وقد يراد بتسميته واحدا : أنه لا مثل له ، ولا نظير »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : وحدانيته انما تصح لمن علم أن البارى ـ تعالى ـ يستحيل عليه الانقسام . وأن لا مثل له ولا نظير . تقول العرب : فلان واحد عصره . أى لا نظير له فيه . وكذلك أيضا لايتم العلم بالوحدانية الالمن علم أن البارى ـ جل وعز ـ هو الذى يلجأ اليه فى النوازل ، ويوجد عند الشدائد . تقول العرب : انت واحدى

---

(١) لوقع الاكتفاء بذلك : ط
(٢) والرب : ط

لمن تعتصم بــه • فاعتقاد انتفاء الانقســام يؤمن من كفر المجســـمة ، واعتقاد انتفاء المثل والنظير ، يؤمن من كفر المشبهة ، واعتقاد الوحدانية فيه بانه الذى يلجأ اليه فى الأمور ، يؤمن من ضلالة القدرية •

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ويترتب على اعتقــاد حقيقة الوحدانية : ايضاح الدليل على أن الاله ليس بمؤلف ، اذ لو كان ذلك (١) ـ تعالى الله عنه وتقدس ـ لكان كل بعض قائما بنفسه ، عالما حيــا قادرا • وذلك تصريح اثبات بالهين »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الغرض من ذلك ينبنى على أن حكم العلم يختص بما قام به • وكذلك القول فى جملة المعانى الموجبة أحكاما بما قامت به • ولو قدر مقدر بعضين ، وحكم بقيام العلم والقدرة بأحدهما • فهو الاله • والزائد عليه قديم ، على هذا التقدير غير متصف بأوصاف الالهية • وذلك مما نوضح ابطاله فى آخر هذا الباب •

والبــارى ــ تعــالى ــ لا يجوز أن يكــون مؤلفا • لأن الاله هو الحــى العالم القادر ، فلو قد رناه ــ جل وعز ــ متالفا • لقام بجزء واحد حياة وعلم وقدرة ، ثم يكون ذلك المحل الذى قامت به الحياة والعلم والقدرة ، هو الاله • لأنه الحى القادر العالم ، لأن حكم العلم أن يرجع الى المحل حكمه الذى قام به • وكل محل لم يقم به علم ، فليس بعلم • وكــذلك سائر الصفات •

ومن زعم من المعتزلة : أن العلم يقوم بجزء من العالم ، وتكون الجملة عالمة بذلك العلم ، فهو باطل • لأنه يلزم منه أن يكون العلم قائما بزيد • ويرجع الحكم الى عمرو • ومن زعم أن يد زيد عالمة ، فقــد ابعد فيما قال •

---

(١) كذلك : ط

وكما لا يصح أن يكون المحل متحركا دون وجود الحركة به ، فكذلك لايصح أن يكون المحل عالما مع امتناع قيام العلم به . ولو قدر المجسم أن الجزء الذى قام به العلم من الاله . هو الحى العالم القادر ، وسائر الأجزاء ليست كذلك . فان هذا يبطل عليهم . فانا نقول : ان وجـــود الحوادث ، دلتنا على قدرة ، أثرت فى خروجها من العدم الى الوجود . ووجودنا اياها محكمة متقنة دلنا على وجود العلم بالله ـ جل وعـز ـ ووجودنا اياها مختصة بأوقات وبهيئات ، تدل على اثبات ارادة لله ـ جل وعز ـ فالعالم انما دلنا على وجود اله عالم قادر مريد . ولابد أن يكون حيا . وأما اثبات ما ليس بحى ولا عالم ولا قادر ولا مريد ، فادعاء وجود ما لا دليل عليه . وسيأتى وجه الرد عليه فى آخر الباب .

***

قال الإمام أبو المعالى : « فاذا (١) اتضح المراد من حقيقة الوحدانية ، على المجسمة (٢) فالمقصود من عقد هذا الباب : ايضـاح الدليل على أن الاله واحد . ويستحيل تقدير الهين . والدليل عليــه : أنا لو قدرنا الهين وفرضنا الكلام فى جسم ، وقدرنا من أحدهما ارادة تحريكه ، ومن الثانى ارادة تسكينه ، فتتصدى لنـا وجـــوه مستحيلة كلها (٣) . وذلك أنا لو فرضنا نفوذ ارادتيهما ووقوع مراديهما . لأفضى ذلك الى اجتماع الحركة والسكون فى المحل الواحد . والدلالة منصوبة على اتحاد الوقت والمحل . ويستحيل أيضا أن لا تنفذ ارادتاهما . فان ذلك يؤدى الى خلو المحل القابل للحركة والسكون عنهمـا . ثم مآله : اثبات الهين عاجزين ، قاصرين عن تنفيذ المراد . ويستحيل ايضا الحكم

---

(١) فاذن : ط (٢) الجملة : ط
(٣) كلها مستحيلة : ط

بنفوذ ارادة أحدهما دون الثانى . اذ فى ذلك تعجيز من لم تنفذ ارادته وىندل على استحالة ثبوت قديم عاجز »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : قد تقدم فى صدر الكتاب أن الجواهر لاتخلو عن قبيل من الاضداد الإعراض . وعلم بالضرورة : أن الضدان لايجتمعان . وتحقق أيضا : أن الالـه انمـا يطلق على كامل الوجود . فاذا تقررت هذه الصفات . قلنا : هذان الالهان المقدران ، اذا أراد أحدهما تحريك جسم ، وأراد الآخر تسكينه ، فلا يخلو الأمر من هذه الوجوه الثلاثة :

اما أن ينفذ مرادهما (١) . وهو محال . من جهة واحدة وهو اجتماع الضدين . أولا يوجد مرادهما . وهو محال من وجهين : أحدهما : خلو الجوهر عن الحركة والسكون ، والثانى : اثبات الهين عاجزين . وقد تقدم أن الاله كامل الوجود ، والعاجز القاصر ليس بكامل الوجود . واما أن تنفذ ارادة أحدهما ولا تنفذ (٢) ارادة الثانى . فان كان الأمر (٣) كذلك ، أدى الى قصوره [اذ] لم تنفذ ارادته . والقاصر تستحيل عليه الالهية .

وهذا هو دليل القرآن . قال الله تعالى : « ما اتخذ الله من ولد ، وما كان معه من اله . اذن لذهب كل اله بما خلق ، ولعلا بعضهم على بعض (٤) » لأن الالهية . وهى كمال الوجود ، تقتضى أن لايكون قصور هنا لك ولا عجز . وقال تعالى : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا (٥) » وقال عز من قائل : « ولو اتبع الحق أهواءهم ، لفسدت السموات والأرض (٦) » وهذا الفساد يكون بالأوجه التى ذكرناها . لأن اجتماع الحركة والسكون محال . وعرو المحل عن الحركة والسكون ، مؤذن بعدم

---

(١) ينفرد مراهما : ص
(٢) أن تنفذ : ص
(٣) الى كذلك : ص
(٤) المؤمنون ٩١
(٥) الأنبياء ٢٣
(٦) المؤمنون ٧١

المحل . لأن استمرار بقاء الجوهر ، انما يكون بتعاقب الأعراض عليها أولا . وما لم تتعاقب ، استحال أن توجد هى أو يوجد فيها اجتماع الضدين .

***

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : رتبتم هذه الدلالة على اختلاف ارادتى القديمين . فبم تنكرون على من يعتقد قديمين ، يريد كل واحد منهما ما يريده الآخر ؟ قلنا : هذه الدلالة انما (١) تطرد (٢) على تقدير الاختلاف ، كما قررنا . وهى جارية أيضا على تقدير الاتفاق فان ارادة تحريك الجسم من أحدهما [مع ارادة الثانى تسكينه (٣)] ممكنة غير مستحيلة . وكل مادل وقوعه على الحدوث (٤) والاتصاف ببعض القصور ، دل جوازه على مثله . والدليل عليه : أن من اعتقد جواز (٥) قيام الحوادث بالقديم - سبحانه وتعالى (٦) - ملتزما ما يفضى (٧) به الى الحكم بحدثه ، نازل منزلة من يعتقد قيام الحوادث به ، وقوعا وتحققا . والجارى من أحد (٨) المحدثين فى تنفيذ ارادته ، المتعرض (٩) لأن يمتنع (١٠) عرضة للنقص ، كالمعدول (١١) عما يريد (١٢) حقا تسوية (١٣) بين من يجوز ضده ، وبين ما اتفق رده »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الارادة لما كان حكمها أن يتخصص بها حادث معين ، بحال معينة ، وزمان معين ، صح فى الارادة

---

(١) انها : خ
(٢) مطردة : ط
(٣) مع ارادة الثانى تسكينه : سقط خ
(٤) العجز : ط
(٥) جواز : سقط خ
(٦) سبحانه وتعالى : خ
(٧) به : سقط ط
(٨) أحد : ط
(٩) المتصدى : ط
(١٠) يمنع : ط
(١١) كالمصدود : ط
(١٢) يريده : ط
(١٣) بتسوية : ط

القديمة تعلقها بكل حادث ، فاذا فرضنا قديمين ، وقدرنا جسما واحدا ، فأراد أحدهما تحريكه ، ووافقه الثانى على ذلك . فانا نعلم : أن ارادة الثانى ، تسكين الجسم فى الوقت الذى أراد الآخر تحريكه فيه ، ممكن لا محالة .

لأن هـذا الفعل فعل متجدد ، والارادة حكمها أن تتعلق بكـل متجدد . واذا حكمنا بانه ممكن أن يخالفه فـدلالة القصور تصـح مع امكان الخلاف ، كما تصح مع وجود المخالفة . وبين ذلك : أن البارى ـ جل وعز ـ لاتقوم الحوادث بذاته . ولو اعتقد معتقد أن قيام الحوادث به جائز ، وان لم يقع ، لكان يلزمه من الحكم بحدوث الاله ، ما يلزم من زعم أنها تقوم بذاته . ثم أكد ذلك بأن قال : ان الساعى الى تنفيذ مراده ، وقد علم أنـه متعرض فى ذلك لأن يصد ويصرف عن فعله ، محكوم عليه بالقصور ، مالم يقع رده ولاصده . وقد صار امكان القصور منه بمنزلة رده عما أراده .

ومثل [بعض] الائمة فى هذا مثالا . فقال : لو أن ليثا هصورا يساوره أرنب ضعيف . وكانت تلك المسـاورة بمحفل من الناس ، لعلموا (١) أن الأرنب مقهور مغلوب وان لم تقع الغلبة . وذلك لامكان الغلبة ، حتى يكون امكان الشىء . حكمه حكم حصول الشىء .

وقد ذهب بعض الملحدين الى الطعن فى هذه الدلالة . قالوا نجد أمرا يدل وقوعه على مدلول ما . ولا يدل الامكان من أن لا يقع على نقيض المدلول الأول . قالوا : وهى معجزات الأنبياء . فالبارى ـ جل وعز ـ اذا قلب العصا ثعبانا ، فانا ندل على أن الذى قلبت له العصا ثعبانا ، صادقا فى دعوى النبوة . وقـد يمكن أن يخرق الله تلك العـادة ويقلب العصا ثعبانا ، على يد كاذب . ولو أطلقها على يد كاذب ، لكان ذلك

---

(١) ليعلموا : ص

طعنا فى دلالتها على المعجزة • فقد صار امكان خلقها على يد الكاذب لا يتنزل منزلة وقوعها على يديه • وهذا الذى قالوه باطل • فان المعجزة تتنزل منزلة قول الله ـ تبارك وتعالى ـ للعباد : « صدق عبدى »

فاذا صح أن المعجزات تتنزل منزلن تصديق الله ـ جل وعز ـ للنبى • علم بعد ذلك انها لاتجوز أن تظهر على يد كاذب • وأن ذلك محال غير ممكن • لأن الله ـ جل وعز ـ صدق به لذاته •

❋ ❋ ❋

قال الإمام أبو المعالى : **« فان قيل : بمتنكرون على من يزعم أن اختلاف القديمين فى (١) الارادة غير جائز ولا واقع ؟ قلنا : لو قدرنا انفراد أحدهما • لما (٢) امتنع فى قضية العقل ارادته تحريك الجسم فى الوقت المفروض • ولو قدرنا انفراد الثانى لم تمتنع ارادته تسكينه • فلا (٣) توجب ذات لا اختصاص لها بأخرى ، تغيير أحكام صفاتها ؛ فليجز من كل واحد منهما عند تقدير الاجتماع ، ما يجوز عند تقدير الانفراد » •**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أما من قال : ان القديمين لايجوز أن يختلفا فى الارادة • فانه يقال له : ان الارادة كما تقدمت مشيئة لمتجدد ، فاذا قدرنا انفراد كل واحد منهما ، فيجوز منه عند الانفراد أن يريد مرادا آخر لايريده عند الاجتماع • اذا اجتمع • قيل : لما أوجب أحدهما تغير حكم ارادة الثانى • وقد كانت ارادته مسترسلة متسحبة على المرادات • فما بالها فى حال الاجتماع ، قصرت عن ذلك ؟ وهذا أشنع وأبلغ فى التمانع ، وأدل على القصور من فرض قديمين ،

---

(١) من : خ (٢) لما : ط لا : خ
(٣) ولا : ط

مختلفى الارادة ـ على ماسبق فى الدليل الأول ـ لأن ذلك التمانع انماصور فى الفعلين . واذا قضينا أن أحد القديمين منع استرسال ارادة القديم الثانى ، فقد صرفنا التمانع الى نفس الذات ، والى مايقوم بها . وهذا أدل على القصور ، وأدعى الى النقص ، مع ما فيه من الفساد . لأن الارادة القديمة لا تتأثر ، ولا يتغير حكمها . فكيف صير هؤلاء الارادة القديمة ، يتغير حكمها فى حال وجود القديمين ، عن حالها ، فى تقدير انفراد القديم ؟

ثم يقال لهم : بم تغيرت الارادة ؟ أبنفس القديم أم بارادته ؟ فإن قالوا بنفس القديم قيل : هذا محال . لأن ذات القديم لا تؤثر فى صفة القديم الثانى . اذ لا اختصاص لها بها ، وان زعم أن ذلك انما هو بالارادة . فهو محال . لأن الارادة المفروض تغيرها قديمة ، والارادة انما تتعلق بمتجدد ـ على ما سبق ـ فبطل ذلك من كل وجه .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وقال (١) بعض الحذاق : غايتنا فى دلالة التمانع : امتناع وقوع مرادين (٢) واثبات قديمين على قضية هذا السؤال ، يفضى الى منع مايجوز لكل قديم ، لو قدرنا انفراده . وذلك أحق بالدلالة على التعجيز والتنقيص »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : نقول : ان العجز والقصور فى حق القديمين ، لو لم يقع كل واحد منهما ما أراده من فعله ، أو قصور أحدهما ان وقع ما أراد الآخر ، ولم يقع ما أراد هو ، كان مفروضا فى

---

(١) وقال : ط ـ قال : خ
(٢) مرادين : ط مراد : خ

فعل من الافعال ، فاما صرف ذلك التمام الى صفات الذات ، حتى يكونه تقدير انفراد كل واحد منهما ، يجوز وقوع افعال منهما . فاذا وجدا مجتمعين ، صار ذلك الذى كان يجوز منهما ممتنعا مستحيلا ، فقد اجتمع فى هذا مع القصور ، باثر القديم . والقديم لا يجوز أن يتاثر بحال .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ولا تستمر هذه الدلالة على اصول المعتزلة ، مع مصيرهم الى أنه يقع من العباد مالا يريده الرب ـ تبارك (١) وتعالى عن قولهم ـ ولا يتضمن ذلك عندهم : الحكم بقصوره . فان قالوا : الرب ـ تبارك (٢) وتعالى ـ قادر على الجاء الخلق الى ما يريد (٣) . قيل : مراده عندكم أن يؤمن [من يؤمن] من (٤) العباد على الاختيار ، ايمانا مثابا عليه ولا يريد منهم ايمانا هم (٥) اليه ملجؤن ، وعليه مكرهون . فالذى يريده لايقدر على ايقاعه ، والذى نقدر عليه لايريده (٦) »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح . لأن المعتزلة قسموا افعال العباد على ثلاثة اقسام : منها جنس وهو ما أمر المكلفون به . وهذا النحو مراد لله تعالى . وقبيح . وهو ما نهى عنه العباد . وهذا غير مراد لله ـ جل وعز ـ وقبيح مباح ، يجوز فعله ، ويجوز

---

(١) تبارك وتعالى : سقط ط

(٢) تبارك ، و : سقط ط

(٣) مايريده : ط

(٤) من : سقط ط

(٥) وهم : ط

(٦) لايريده : ط

تركه . وهـــذا ليس بمــراد لله ولا مكروه له . فــاذا قالوا : ان الكفر وسـائر مانهى الله عنــه اذا وقـــع من الكفار والعصـــــاة ، والله ـ جل وعز ـ لا يريده ، ثم لم ينسبوه بذلك الى القصور . فهلا قالوا : ان القديمين اذا أراد أحدهما ضد ما أراد الآخر ، فواجد ما أراد أحدهمـا ولم يوجد ما أراد الثانى . فلا يدل أيضا ذلك على القصور ، كما لم يدل فى المسالة الأولى . وتبطل أيضا دلالة التمانع . وهذا الذى موهوا به وظنوه انفصالا عن السؤال ، ليس بانفصال على الحقيقة . فان الله ـ تبارك وتعالى ـ اذا ألجأ الخلق الى فعل ما يريده ، ففعلوه ، لم يكن ذلك الفعل مراد الله ـ تعالى ـ لأن ذلك الايمان ايمان لايثاب عليه المؤمن ، وانما يثاب على ايمان يكتسبه . الذى قدر عليه ـ جل وعز ـ من الايمان الذى اضطروا اليه لم يرده . والذى أراده من الايمان الذى يكسبونه لم يقع منهم .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وقد أضرب شيوخ المعتزلة عـــن دلالة التمانع . لما ذكرناه . وهى المقصودة (١) فى نص قوله تعــالى : « لو كان فيهما الا الله ، لفسدتا (٢) »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كانت الدلالة منصوصة فى القرآن ، تيمن العلماء بها . وزينوا تآليفهم وأوضاعهم لدلالتها ، فكل من صد عنها أو دفعه رأيه المأفون عنها ، فانه مغبون الرأى ، خاســـر الصفقة .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل (٣) : أسندتم الدليل على الوحدانية الى استحالة ثبوت قديم عاجز . وأنتم بالدليل على ذلك ، مطالبون . قلنا : لو قدرنا قديما عاجزا ، لكان عاجزا بعجز (٤) قديم قائم به

(١) المنصوصة : ط (٢) الأنبياء ٢٢.

(٣) قد أسند ثم : ط (٤) لكان عاجزا : سقط خ

والعقل يقضى باستحالة العجز القديم ، لان من حكم العجز ، أن يمتنع به (١) من ايقاع الفعل الممكن فى نفسه • ولو اثبتنا عجزا قديما ، لجرنا ذلك الى الحكم بامكان الفعل أزلا ثم القضاء بأن العجز مانع منه ، وباضطرار نعلم : استحالة الفعل أزلا وهذا بمثابة قطعنا باستحالة تقدير حركة قديمة • اذ الحركة لا بد أن تكون مسبوقة بكون فى مكان • ثم تكون الحركة انتقالا منه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : بين الامام استحالة فرض العجز قديما ، لأن العجز اذا كانت حقيقته ما يمتنع به وقوع الفعل الممكن ، ووقوع الفعل الممكن لايصح فى الأزل ، لأن الفعل هو الحادث ، والحادث ما له أول ، والقديم لا أول له . فاذا كان العجز يمتنع به وقوع الفعل الممكن ، بين أنه لايصح أن يقع أزليا ، ثم بين ذلك باستحالة وقوع الحركة أزلية . لأن حقيقة الحركة الانتقال والانتقال من ضرورته فرض مكانين . مكان منتقل منه ، ومكان منتقل اليه . فسبق المتمكن فى المكان المنتقل منه ، يمنع كون الحركة أزلية . اذ الأزلى هو الذى لا أول له . وهذه الحركة قد تقدمها سكون ساكن فى مكان . وماسبق بموجود استحال أن لا يكون أزليا .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : «فان قيل : ما ذكرتموه ينعكس عليكم فى اثبات القدرة القديمة • اذ القدرة (٢) تقتضى تمكنا من الفعل ، فالتزموا من اثبات القدرة القديمة (٣) الحكم بامكان فعل أزلى • قلنا : ليس من حكم القدرة ، التمكن بها ناجزا • اذ لو قدرنا شاهدا قدرة

---

(١) من : خ
(٢) القدرة القديمة : ط
(٣) الأزلية : ط ـ القديمة : خ

باقية ، واعتقدنا ذلك مثلا ، فلا يمتنع تقدمها على المقدور ، ويمتنع (١) منع القادر من مقدوره مع استمرار قدرته • فوضح بذلك : انا لا نشترط مقارنة امكان وقوع (٢) المقدور للقدرة • ويستحيل من كل وجهالتمكن من الفعل مع العجز عنه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : بيان ما قال رحمه الله : ان القدرة لا تتقاضى مقدورها ، تقاضى العجز المعجوز عنه ، لانا لو فرضنا تقدير بقاء القدرة الحادثة ، لاوشك أن يتقدم وجودها على وجود مقدور ، كما تقدم وجود القدرة القديمة على المقدورات الحادثة ، فلا نستنكر لو قدرنا بقاء القدرة ووجودها ، وتأخر المقدور • ويستحيل أن نفرض عاجزا متمكنا من مقدوره • هذا ما لا يصح فرضه •

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : بم تنكرون على من يزعم : أن مقدورات القديم ـ سبحانه ـ (٣) متناهية • والكلام فى اثبات الوحدانية ، يثبت بنفى النهاية عن مقدورات الاله ؟ قلنا : ان خصص السائل السؤال بتعديد (٤) قديم واحد فالجواب : ان المقدورات لو تناهت مع أن العقل يقضى بجواز وقوع أمثال ما وقع • والجائز وقوعه لا يقع بنفسه من غير مقتض • وفى قصر القدرة على ما يتناهى اخراج أمثاله عن امكان الوقوع اذ لا يقع حادث الا بالقدرة • وسياق ذلك يجر الى جمع الاستحالة ، والامكان فيما علم فيه الامكان »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الحوادث لا ارتياب فى جوازها • اذ لا يصح أن تكون واجبة الوجود ، لانها لو كانت واجبة

---

(١) ولا يمتنع : ط
(٢) وقوع : ط
(٣) سبحانه : خ
(٤) بتقدير : ط

الوجود ، لما تخصص وجودها بوقت دون وقت . وكذلك نعلم أيضا : أنها ليست بمستحيلة لأنها قد وجدت . فلم يبق الا أن تكون جائزة . واذا جاز ما وجد منها ، جاز أمثالها . لأن المثلين يتساويان فى الواجب والجائز . ولو قضينا بأن أمثالها وجودها ، لقدحنا فيما حددنا به المتماثلين . واذا حكمنا بجواز أمثالها تبين أن المقدورات غير متناهية . اذ لو تناهت لقصرت القدرة عن أمثالها . وكان فرض وجودها محالا . وقد بينا جواز وجودها ، فامتنع القول بقصور القدرة القديمة عن أمثالها . لأنها لو قصرت عنها ، لم توجد . ولا استحال وجودها . والعقل قد قضى بجوازها . ولا أبين بطلانا من أمر واحد يحكم عليه بالجواز والاستحالة .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« وان فرض السائل السؤال فى قديمين . فزعم : أن أحدهما : يقدر على قبيل من المقدورات والثانى يقدر على قبيل آخر وهذا من أغمض ما يسأل عنه . فنقول نحن نصور جسما ونتعرض لتقسيم (١) الدليل بتحريكه وتسكينه . فان زعم السائل : أنهما جميعا عاجزين (٢) عن مقدوريهما ، كان محالا مؤديا الى خلو الجسم عن الحركة والسكون . وان قدرنا (٣) السكون ، مقدورا لأحدهما . والحركة مقدورة للثانى ، فمآل هذا التقدير : التمانع . كما قدرناه (٤) »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا ايضا بين . لأن الجسم الواحد اذا تعرض القديم الواحد ، لتحريكه . وتعرض القديم الثانى لتسكينه . فان كان التحريك والتسكين غير مقدورين لهما ، أدى ذلك الى

---

(١) بتقسيم : خ
(٢) خارجان : ط
(٣) وان قدر السكون : ط
(٤) قررناه : ط

ما تقدمت استحالته ، من خلو الجسم عن الحركة والسكون . وان قدر السكون مقدورا لاحدهما ، والحركة مقدورا للثانى ، فيجرى فيه دليل التمانع . اما أن يتم مراداهما جميعا . وهو محال لاجتماع الضدين فى المحل الواحد . واما أن لا يوجد مرادهما وهو محال ، لقصورهما وخلو الثانى فيكون الذى لم يوجد مقدوره : قاصرا .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وان قيل : الحركة والسكون وقبيل الأكوان مقدور احدهما ، وليس مقدور الثانى . فنفرض الدليل فى الأكوان (١) فان عورضنا فيها ، تعدينا (٢) الى قبيل آخر من الاعراض . ولا نزال كذلك حتى ينساق الدليل الى احد أمرين . اما أن يشتركا فى الاقتدار ، على قبيل من الأعراض ، ويترتب عليه التمانع . اذ كل قبيل من الاعراض يشتمل على المضادات (٣) . وان [عورضنا] (٤) فرضنا الدليل فى المثلين من كل قبيل ، استقل (٥) فيه الدليل . فان المثلين يتضادان كما سنذكر فى درج الكلام ، ان شاء الله ـ عز وجل ـ فهذا أحد مآلى المانعة التى قدرناها »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المثلان يتضادان ويستحيل اجتماعهما والذى يحيل ذلك انا اذا قدرنا جوهرا متحركا بحركتين ، فلا يخلو من أن يكون متحركا باحدى الحركتين . فتكون الباقية لا توجب للجوهر ، كونه متحركا . وذلك اذا قدرناه حكم بخروج الحركة عن صفة نفسها . لأن حكم الحركة أن يكون ما قامت به متحركا ، وان قدر المقدر كون الجوهر متحركا انما هو بالحركة كلتيهما . فانه يسال ويقال

---

(١) الألوان : ط (٢) تعديناها : ط (٣) المتضادات : ط

(٤) عورضنا : سقط خ ـ وفى خ : على المتضادات ، وأن فرضنا الدليل ... الخ

(٥) ليستقر : ط ـ وفى خ : من كل قبيلة ، استقل فيه الدليل . الخ

له : أرأيت الحركة الواحدة اذا انفردت · أيكون الجوهر بها متحركا ، أو لا يكون بها متحركا حتى يجتمعا ؟ فان قال : ان المحل يكون بالحركة الواحدة متحركا · فيقال له : لا معنى لوجود الحركة الثانية · اذ الحركة الأولى قد استقلت بتصيير المحل متحركا · مع أن وجود الحركة الثانية ولم يتحرك بها الجوهر ، اخراج لها عن صفة نفسها ·

وان زعم : أن الحركة الواحدة لا تستقل بتصيير المحل متحركا ، فانها ان لم تستقل فى ذلك ، فحال انفرادها لم يوجب ذلك أيضا · اذا اجتمعت مع غيرها ·

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ولو قال السائل : ان أحد القديمين ينفرد بالاقتدار على جميع أجناس الأعراض · قيل : هل يتصف الثانى بالاقتدار على خلق الجواهر أم لا ؟ فان قال السائل انه لايقدر عليه · فقد أخرجه عن كونه قادرا أصلا · واثبات قديم غير قادر على مقدور ، ولا عالم بمعلوم ، ولا حى بحياة : تحكم بادعاء ما لا دليل عليه · وليس (١) من غرضنا فى هذا المعتقد : الدليل على نفيه · وقصدنا : التعرض لنفى قديمين ، يقدر لكل واحد منهما حكم الالهية ·

على أن القديم واجب وجوده · اذ لو قدر انتفاؤه لما وقع ممكن · اذ الممكن لا يقع بنفسه · وفى العلم البديهى بجواز وقوع الممكنات ، ما يقتضى القطع بوجوب وجود (٢) القديم · وفى الحكم بجوازه ، انقلاب الواجب جائزا · فلو أثبتنا قديما غير مؤثر ، لكان لايجب وجوده · اذ لا يتعلق بوجوده جواز جائز من الأفعال · (٣) واذا كان جائزا امتنع كونه قديما اذ القديم يجب وجوده والجائز يفتقر وقوعه الى مقتض والحكم بالجواز والعدم متناقض »

---

(١) وليس من : ط (٢) وجوب : ص (٣) فاذا : ص

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الفصل يجب الاعتناء به فانه ذكر أن أحد القديمين ان قدر انه خالق جميع الاعراض ، وذكر أن الثانى ليس بقادر على خلق الجواهر ، فانه أثبت قديما يجب وجوده ، ولا يتوصل الى العلم به ، لأنا انما توصلنا الى العلم بالله جل وعز بمخلوقاته . ومن قدر الها لاقدرة له ولا مقدور ، ولا علم ، ولا معلوم . فقد ادعى دعوى لا يتوصل الى العلم بها .

ثم ان القديم – جل وعز – وجب وجوده لحصول الممكن . والممكن لايتخصص أحد قسمه الا بمقتض . والبارى جل وعز – الواجب الوجود ، لو قدرنا عدمه ، لما صح أن نعلم الممكن . اذ الممكن لايخصصه بالوجود ، دون العدم ، الا المقتضى . والمقتضى لابد أن يكون واجب الوجود ، اذ كان لو كان جائز الوجود ، لافتقر الى المقتضى ، افتقار سائر الجائزات اليه . وليتسلسل القول فى ذلك الى غير أول .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قال السائل : خلق الجواهر **مقدور للذى لم نصفه بالاقتدار على خلق الأعراض . فيقال (١) : الجوهر الفرد العرى عن الأعراض غير ممكن . ولا يتعلق الاقتدار (٢) الا بممكن ، وحق المقتدر على الاختراع أن يتمكن من ايقاع مقدوره . وهذا القدر كاف . فافهمه »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا زعم الزاعم : أن الأعراض خلق لأحد القديمين ، وأن الجواهر خلق للثانى . فقد جاء هذا القائل بمحال . لأن خلق الأعراض فى غير محال ، لايجوز ، وخلق

---

(١) فنقول : ط (٢) الاقتدار : ط

الجواهر من غير أن يقوم بها أعراض ، لايجوز . والخلق انما يكون فى ممكن . وهذا الذى فرضوه : محال . والمحال لايجوز أن يكون مقدورا .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **فهذه (١) جمل كافية فى اثبات العلم بالصفات الواجبة النفسية . وقد ضمناها وادرجناها ما يستحيل على البارى - تعالى - حيث نفينا عنه خصائص الجواهر والأعراض . ونصبنا الأدلة على تقدسه عن احكام الأجسام . وما ذكرناه يغنى عن التعرض لكثير مما رسمه (٢) المتكلمون ، فيما يستحيل على البارى - تعالى -**

واذا سال العاقل عما يستحيل على ربه . فالعبارة الوجيزة فى الجواب أن نقول يستحيل عليه كل ما يدل على حدثه ، ويندرج تحت ذلك استحالة تحيزه (٣) وقبوله الحوادث ، وافتقاره الى محل يحله . وكل ما ذكرناه احد قسمى الصفات الواجبة . وهى النفسية منها ، فأما المعنوية فها نحن نبتدؤها »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : كل ما تقدم من ذكر ما يجب لله - تعالى - من الصفات ، فانما كان فى الصفات النفسية ، التى منها وجوده وقدمه وبقاؤه ومخالفته للحوادث ، وتنزهه عن قيام الحوادث به ، وتقدسه عن أن يكون على صفات الأجسام والأعراض فهذا الفصل فى بيان ما يجب لله - تعالى - وما يستحيل عليه . واذا شاء السؤال عما يستحيل على البارى - جل وعز - فان

---

(١) وهذه : ط - فهذه جملة : خ
(٢) يرسمه : ط (٣) تميزه : ط

أوجز عبارة واختصر شرح ، أن نقول كل ما كان من صفات الحوادث ، يدل على العلم بحدثها ، فهو محال على البارى ـ جل وعز ـ اذ لو كان على تلك الصفات ، لكان حادثا لأن الدليل يجب اطراده . وان انكسر لم يكن دليلا وقد علمنا : أن الجواهر جائزة الوجود ، وكذلك الأجسام . فعلمنا بذلك استحالة كونه جسما . اذ لو كان جسما لكان جائزا ، ولا افتقر الى مقتض . وكذلك يستحيل عليه قيام الحوادث به . لأننا انما استدللنا على حدوث الأجسام بقيام الحوادث بها .

باب

اثبات العلم بالصفات المعنوية

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اعلم : أن كل مثبت للالهية ؛ من معتزلى أو فيلسوف ، أو غيرهم من الطوائف . متفقون على أن الله عالم . والمعتزلة يصفون الله ــ جل وعز ــ بانه حى قادر ، وانما الخلاف بيننا وبينهم من حيث نقول : ان الله عالم بعلم ، وحى بحياة ، مريد بارادة قديمة ، قادر بقدرة ، متكلم بكلام سميع بسمع ، بصير ببصر . وخالفنا المعتزلة فيما قلناه . فقالوا : أنه حى عالم قادر لنفسه . وقال بعضهم : انه مريد بارادة حادثة ، يخلقها فى غير محل ، وأنه تكلم بكلام يخلقه فى محل . وليس تسميتهم له بمتكلم كتسميتهم له بمريد ، لأن معنى كونه ــ عندهم ــ متكلما : أنه خلق الكلام . ولا يرجع من خلق الكلام حكم اليه . وأما مريد فانه يرجع اليه من الارادة الحادثة ، حكم له . فهذا بسط القول فى هذه المسألة . والمقصود الأهم منها : اثبات الصفات القديمة ــ على ما يأتى بيانه ان شاء الله ــ

***

قال الإمام أبو المعالى : « اعلم (١) ــ أرشدك الله ــ أن الكلام فى هذا الباب يتشعب . وهو عمدة (٢) التوحيد . وغرضنا على مقدار قصدنا : ضبط ركنين : أحدهما : اثبات العلم فى أحكام (٣) الصفات . والثانى : اثبات العلم بالصفات (٤) الموجبة لأحكامها . فأما

---

(١) اعلوا أمشدكم الله تعالى : ط

(٢) عمدة أهل التوحيد : ط

(٣) فى احكام : خ ــ بأحكام : خ

(٤) بالصفة : خ

الاحكام ، فمما نصدر الباب به : أن نوضح كون صانع العالم قادرا عالما • ولا حاجة عندنا (٥) ، بعد سبق المقدمات التى ذكرناها ، الى نظـــر واعتبار ، فى القطع بكون الصانع عالما قادرا • فاذا تقرر أن البـارى ـ تعالى ـ صانع العالم وتبين (٦) للعاقل لطائف الصنع ، وأحاط بمـا تتصف به السموات والأرضون (٧) وما بينهما من الاتساق والانتظـــام والاتقان والاحكام • فيضطر الى العلم بأنها لم تحدث الا من عالم بهـا قادر عليها • ولا يستريب اللبيب العاقل (٨) فى امتناع الاجتماع من الموتى والجهلة والجمادات والعجزة • وكذلك (٩) يعلم كل عاقل على البديهة أن الفعل الرصين المحكم المتين ، يستحيل صدوره من الجاهل به • ومن جوز ، وقد لمحت (١٠) له أسطر منظومة ، وخطوط متسـقة مرقومة ، صدورها من جاهل بالخط كان عن المعقول خارجا ، وفى تيه الجهل والجا »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : المعلومات الضروريه لا تفتقر الى تقديم نظر ، وتحريز عبر ، واذ شاهدنا العالم وفيه عجائب الآيات وغرائب المصنوعات من أفلاك تدور بحسبان ، ونجوم تطلع وتغرب على هيئة الاحكام والاتقان ، ونلتفت الى هـذا العالم السفلى ، فننظر الى العناصر الأربع ، التى هى النار والهواء والماء والأرض ، ثم ننظر الى المركبات ، التى هى المعدن والنبات والحيوان ، فنعلم عند ذلك : أن هذه أفعال محكمة متقنة • والفعل المحكم المتقن لايصدر الا من عالم

---

(٥) عند : خ ـ بنا : ط

(٦) واستبان : ط

(٧) والأرض : ط

(٨) العاقل : سقط ط

(٩) ويعلم : خ ـ وكذلك يعلم : ط

(١٠) لمحت : خ ـ لاحت : ط

به ، قادر عليه ، غير جاهل ولا عاجز ولا يكون العالم القادر الا حيا .
ومتى خطر بخاطر انسان أن الفعل المحكم يكون من جاهل عاجز موات غير حى ، فقد خطر بباله ما ترده بديهة العقل .

واستغنى هذا البرهان عن أن يقام عليه دليل . لأنه علم ضرورى ولكنه مع كونه علما ضروريا ، مبنى على نظر ، لأن قاعدة هـــذا البرهان حدث العالم ، وهو معلوم نظرى ـ على ما سبق بيانه من ترتيب الأدلة فيه ـ ولا ينكر ذلك بأن العلم باجتماع الضدين ضرورى ، وهـــو متركب على علم نظرى ، وهو اثبات الأعراض .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « **وقد حاول بعض المتكلمين سبر النظر وطرق العبر فى ذلك . ومسلكهم ما نومىء اليه . وذلك أنهــم قالوا : ألفينا الأفعال تمتنــع على بعض الموجـودات [ولا تمتنــع على بعضها] (١) ثم اذا نظرنا فى الموانع جرنا السبر والتقسيم الى أن الذى لا يمتنع عليه الفعل : القادر العالم . ومآل ذلك يستند الى دعوى الضرورة اذ لو قال قائل : لا يمتنع الفعل (٢) على موجود ، لكان الوجه فى الرد عليه : مستند الى جحد الضرورة . فاذا اضطرنا الى ذلك انتهاء ، كان الأحرى أن نتمسك به ابتداء** »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذى ذكره هؤلاء ، ليس باستدلال . اذا اعتبر . وانما هو ذكر الأمر كيف وقع . لأنهم لايجـدون فعلا محكما متقنا ، الا من قادر عالم ، لأنهم لو سئلوا ، وقيل لهم : بل كل موجود عالما كان أو جاهلا ، قادرا قـدرا ، وعاجـــزا حيا ، فرض

---

(١) من ط
(٢) الفعل : ط

[حيا] أو مواتا • فان الفعل المحكم المتقن ، لايمتنع منه • ومن جوز وقوع الفعل المتقن من الجاهل العاجز الموات ، فلا سبيل الى مكالمته ، الا نسبته الى جحد الضرورة • فلنسلك طريق الضرورة ابتداء ، كما يضطر هؤلاء الى سلوكه انتهاء •

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : قد أطلق العقلاء القول بدلالة المحكم على (١) المحكم • والذى ذكرتموه خروج عن (٢) قولهم قلنا : المرضى عندنا فى ذلك : ان الحادث يدل على القدرة ، او على كون القادر قادرا • والمحكم يدل على كون المحكم عالما • ولكن نـدرك كون ما ذكرناه دليلا ، ضرورة من غير احتياج ، الى مباحثة ونظر ، يفضى اذا صح ، الى (٣) العثور على الوجه الذى منه يدل الدليل »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : العلم الضرورى يتميز عـن العلم الاستدلالى • لأن العلم الضرورى يوجد من غير مطالعـة دليـل ، والاستدلالى لا يحصل الا بعد الوقوف على الدليل • قالوا : فاذا كـان البارى ـ جل وعز ـ متصفا بانه عالم قادر حى • ويعلم ذلك عـلم ضرورة ، فكيف يصح مع هذا أن يقال : ان الاتقان يدل على علم المتقن ؟ فانفصل الامام عن ذلك بهذا الذى قاله ، من أن المعرفة ، بأن الاحكـام تدل على علم المحكم ، معرفة ضرورية لايحتاج فيها الى نظر ، والذين يجعلونه علما استدلاليا ، يقولون : لو كان هذا علما ضروريا لـم نحتج الى ذكر الدليل ، كما أن سائر العلوم الضرورية كعلم المرء بنفسه ، وعلمه

---

(١) علم : ط
(٢) على : ط
(٣) على : خ

بآلامه ، يقترن به دليل . والذى حمل القائلين بأن الاحكام دليل على المحكم ، مابين الاحكام وعلم المحكم من العلاقة (١) . ولو قيل : ان هذا ضرورى دون ذكر الدليل ، لم يعط العلم الضرورى تلك العلاقة .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« واذا (٢) اتضح كون البارى ـ تعالى ـ (٣) عالما قادرا ، فباضطرار نعلم كونه حيا . ولو نظر العاقل بدئيا فى الفعل ، واعتقد أن له صانعا ، فيضطر منه الى العلم بكون صانعه حيا . اذا درأ عن معتقده (٤) وساوس الطبائعيين ـ كما سبقت الاشارة اليها ـ فهذا القدر كاف فى هذا المعتقد »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : للأئمة فى الاستدلال على كون البارى ـ جل وعز ـ حيا ، طريقان : أحدهما : ما تقدم الاستدلال به على كونه عالما قادرا . فاذا اثبت ذلك ، وجب أن يكون حيا . اذ الحياة شرط فى وجوب العلم . ومن الأئمة من لا يتوصل الى العلم بكونه حيا ، الا بالعلم بكونه عالما قادرا ، اذ الفعل نفسه يقتضى من وجوب كون الفاعل حيا ، مايقتضى كونه عالما . اذ الفعل ممتنع على من ليس بحى ، كما يمتنع على من ليس بقادر ولا عالم .

فصل

فى أن صانع العالم مريد

قال الإمام أبو المعالى : **« صانع العالم مريد على الحقيقة . وذهب « أبو القاسم الكعبى » الى أن البارى ـ سبحانه (١) وتعالى ـ**

---

(١) العلامة : خ
(٢) فاذا : ط
(٣) سبحانه : ط
(٤) معتقداته : ط
(٥) سبحانه و : خ

لا يتصف بكونه مريدا على الحقيقة • وان وصف بذلك شرعا فى افعاله ، فالمراد بكونه مريدا لها (١) : انه خالقها ومنشئها • واذاوصف بكونه مريدا لبعض [أعمال العباد] (٢) : فالمراد بوصفه : انه امر بها • وذهب « النجار » (٣) الى أن البارى ـ تعالى ـ مريد لنفسه • ثم قال عند المراجعة : المعنى بكونه مريدا : أنه غير مستكره ولا مغلوب •

وذهب بعض معتزلة البصرة الى أن البارى ـ سبحانه ـ (٤) مريد للحوادث بارادات (٥) حادثة ثابتة لا فى محال • وزعموا : أن كل حادث من أفعاله ، مراد له ، بارادة حادثة • وكل مأمور به من أفعال العباد ، مراد له • ولا تتعلق ارادة واحدة بمرادين ـ عندهم ـ ثم ان الارادات تقع حادثة غير مرادة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة على بكرة أبيهم لم يجعلوا وصف البارى ـ تعالى ـ بكونه مريدا كوصفه بكونه عالما قادرا حيا ، لأن هذه صفات ترجع اليه • وأما « الكعبى » فانه يجعل كون البارى ـ تعالى ـ مريدا راجع اليه • لأنه اذا كان معنى كونه مريدا ، كونه خالقا ، وكونه خالقا ، لايرجع اليه منه حكم • فلذلك لا يرجع من كونه مريدا اليه حكم • وأما « النجار » فان قوله الأول يومىء الى أن حكمه فى كونه مريدا كحكمه فى كونه عالما ، لأنه قال : انه مريد لنفسه لكنه بين بعد ذلك : أنه ليس مراده مراده فى كونه عالما ، حين قال : ان معنى ذلك ليس بمستكره ، ولا مغلوب •

---

(١) بكونه انه مريد : خ (٢) أفعال : ط

(٣) هو ابو الحسين بن محمد النجار ، رئيس النجارية • وهو واتباعه ـ كما يذكر صاحب التبصير ـ يوافقون أهل السنة فى بعض أصولهم • مثل خلق الأفعال ، والمعتزلة فى بعض أصولهم أيضا • مثل نفى الرؤية والقول بحدوث الكلام • وقدمات النجار حوالى عام ٢٣٠ هـ

(٤) سبحانه : خ ـ تعالى : ط

(٥) بارادة : ط

وأما البصريون فانهم يعتقدون أن الحكم الراجع من الارادة الحادثة التى فى غير محل ترجع اليه ، وكلهم متفقون على أنهم لايقولون انه مريد لنفسه ، كما يقولون : انه عالم قادر لنفسه . والذى ثناهم عن هذا وصرفهم : ما اعتقدوه من أن الحكم المعلق بالنفس يجب أن تعم تعلقاته . ولهذا لما كان عالما بنفسه ، كان عالما بكل معلوم ، ولما كان قادرا لنفسه ، كان قادرا على كل مقدور فلو كان مريدا لنفسه ، لكان مريدا لكل مراد . وذلك مما يابونه - وسيأتى تفصيل الرد عليهم ، اذا خضنا فى ذلك ان شاء الله تعالى -

قال الإمام أبو المعالى : « فأما (١) وجه الرد على الكعبى ومتبعيه : أن نقول : ان (٢) سلمتم لنا : أن اختصاص أفعال العباد بالوقوع فى بعض الأوقات على خصائص من الصفات ، يقتضى القصد (٣) منهم ، الى تخصيصها بأوقاتها ، وخصائص صفاتها (٤) وكما (٥) أن الاتساق والانتظام والاتقان والاحكام ، يدل على كون المتقن عالما . فكذلك الاختصاص يدل على كونه قاصدا الى التخصيص . والأدلة العقلية المفضية الى القطع يلزم اطرادها . ولو تخيل العاقل ثبوت الدلالة غير [مطردة فى أمر] (٦) لكان ذلك مؤذنا (٧) بخروجها (٨) عن قضية الدلالة (٩) عن العموم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « الكعبى » لما سلم أن الواحد منا اذا فعل فعلا مختصابوقت ، فلابد أن يكون مريدا له قاصدا اليه . وأفعال البارى - تعالى - تتخصص باوقاتها . فليكن اختصاصها ، دليلا على

---

(١) وأما : ط
(٢) قد : ط
(٣) القصد منهم : خ القصد : ط
(٤) صفاتها : ط
(٥) كما : ط
(٦) دالة : ط
(٧) موجبا : ط
(٨) لخروجها : ط
(٩) الأدلة : ط

كونه مريدا لايقاعها ، فى أوقات معينة • وعلى هيئات مخصوصة : اذ لو لم نقل ذلك ، لاخرجنا الدليل عن الاطراد والادلة العقلية لابد لها من أن تطرد • اذ لو لم تطرد ، لم تكن أدلة • ولو قدرنا أن أفعالنا تدل على كوننا مريدين لها ، ولا تدل فى حق الله ــ جل وعز ــ للزم من ذلك أيضا: أن يكون الاتقان والاحكام فى حقنا ، دالا على كوننا عالمين بذلك الفعل ولا يكون ذلك دليلا فى حق الله ــ تعالى ــ وهذا محال •

❋ ❋ ❋

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : انما يدل الفعل

شاهدا ، على القصد من حيث لا يحيط الفاعل بالمغيب (١) عنه • فاذا لم يتصف بكونه عالما ، بوقت وقوع ذلك (٢) الفعل ، وما يختص به • لم يكن بدمن تقدير (٣) قصد ، والبارى ــ سبحانه (٤) وتعالى ــ عالم بالغيوب على حقائقها • فوقع الاجتزاء بكونه عالما ، عن تقدير كونه مريدا •

وهذا باطل من أوجه : أحدها (٥) : أن ما ذكروه ، يجر عليهم ، أن يحكموا بأن البارى ــ تعالى ــ غير قادر ، اكتفاء بكونه عالما • وفرقا فى ذلك بين الغائب (٦) والشاهد »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذى ذكره « الكعبى » وظنه انفصالا عن السؤال ، بعيد غاية البعد عن سنن التحقيق • وذلك أن الصفات تختلف أحكامها ، واختلاف أحكامها ، لايجيز بيانه بعضها عن بعض • الا ترى أن العلم يتعلق بأحك أم العقول الثلاثة : الواجب

---

(١) يقصد الامور الغيبية
(٢) ذلك : سقط ط
(٣) تخصيص مقصد : ط
(٤) سبحانه و : خ
(٥) أقربها : ط
(٦) الشاهد والغائب : ط

والجائز والمستحيل . فيعلم بالعلم ، البارى - جل وعز - وهو واجب الوجود ، ويعلم به المستحيل ، وهو ممتنع الوجود ، ويعلم به الممكن ، وهو جائز الوجود .

والقدرة لا تتعلق من أحكام العقول ، الا بالممكن خاصة . والارادة لاتتعلق من الممكن الا بما يعلم الله انه يكون . فاذا تبين عموم تعلق العلم ، وخصوص تعلق الارادة ، فكيف يصح ان يجعل العلم نائبا عن الارادة ؟ هذا ما لا يصح . ولو جاز ذلك أيضا ، لاكتفى بكونه عالما عن كونه قادرا . وهذا ما لم يقل به قائل .

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « ثم نفرض عليهم فاعلا ، شاهدا مطلعا على ما سيكون من فعله ، بانباء صادق اياه ، أو اعلام الله تعالى (١) اياه . ولو كان الامر كذلك ، لافتقر الفعل مع ذلك الى القصد اليه ، فبطل التعويل على صرف وجه الدليل ، الى ذهول الفاعل ، عما لم يقع من فعله (٢) »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا أيضا دليل واضح . لأن الارادة لو لم يوجب حصولها فى حق المخلوق الا انطواء الغيب عنه ، للزم من عرفه الله - جل وعز - على مآل أمره ، أن لايفتقر الى ارادة . ونحن نعلم من علم الغيب بانباء الصادق اياه ، لابد له مع ذلك من ارادة تخصص بها فعله ، ثم العجب منهم فيما قالوه ، ونحن نعلم أن المراد

---

(١) تعالى : سقط (ط)

(٢) الفاعل لما لم يقع على فعله (خ)

حقه أن يكون معلوما للمريد ، حتى قال الأئمة : ان الارادة والعلم متلازمان . فاذا كانت الارادة تلازم العلم بالمراد ، فكيف يجعل « الكعبى » الارادة لاتكون الا ممن لا يعلم ؟ هذا عكس المعقول ، وهدم قواعد الأصول .

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « **ثم الناظر فى الأفعال المقدورة للعباد ، يستدل على قصدهم : بأفعالهم ، وان لم يخطر لـه ذهولهم ، وانطواء الغيب (١) عنهم . فلو كان الفعل يدل على القصد شاهدا ، من حيث لم يعلم الفاعل مآل الأفعال لتوقف الاستدلال للناظر على أن يخطر ذلك بالبال . فان انخرام (٢) ركن من الاستدلال ، يمنع العثور على العلم فى ثانى الحال** »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذى قاله صحيح . فان الناظر نظرا ، تتشعب أركانه لايتوصل الى العلم بالمنظور فيه ، الا بالمرور على جميع الأركان ، فلو كان الفعل انما يدل على القصد فى حقنا من حيث لانعلم الغيب ، لما جاز لنا أن نستدل بما نشاهده من أفعال المخلوقين على قصودهم ، ما لم يخطر بفكرنا انطواء الغيوب عنهم ، اذ هو ركن من أركان النظر فى اثبات القصد ، عند « الكعبى » وأصحابه ، وانخرام ركن من أركان النظر ، لا يوصل الناظر الى العلم بالأمر المنظور فيه .

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « **وان تعسف متعسف من متبعى « الكعبى » وزعم : أن الفاعل شاهدا ، غير دال على قصد**

---

(١) الغيوب (ط) (٢) الحرام (خ)

الفاعل اليه ، وان ثبت القصد فهو غير مدلول بالفعل • فيقال (١) له : هذا جحد للضرورة ، وتعرض لالتزام الجهالات (٢) • واقرب ما يعارض به (٣) هذا القائل أن يقال له (٤) : لا يدل المحكم على علم المحكم ، وان ثبت العلم فبدلالة اخرى »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا بين • لان وجه دلالة التخصيص على الارادة ، كوجه دلالة الاحكام على العلم • فمن زعم أن التخصيص لا يدل شاهدا ولا غائبا على الارادة ، كوجه دلالة الاحكام على العلم ، لزمه ان يقول : لا تدل الافعال المحكمة على علم فاعلها •

• • • • • • • • •

قال الإمام أبو المعالى : « وهذه الطريقة لاتستمر على اصول المعتزلة ، من البصريين ، على « الكعبى » فانهم قد نقضوا الدلالة فى قواعد من العقائد • ونحن نورد الآن وجها ، واحدا (٥) وهو : أن الاحكام فى فعل البارى ـ تعالى ـ دلالة على كونه عالما عندهم • واثبتوا افعالا محكمة ، مخترعة شاهدة (٦) للعبد ـ على زعمهم ـ وهى صادرة منه مع غفلته عنها ، أو ذهوله (٧) عن معظم صفاتها • فاذا (٨) صار لهم نقض (٩) أدلة الاحكام ، لم تستمر لهم مطالبة « الكعبى » بما مهدناه من السبيل فى لزوم طرد الدليل • وهذا القدر كاف فى الرد على « الكعبى »

---

(١) فيقال له : ط ـ فيقال : خ
(٢) جهالات : ط
(٣) به : سقط ط
(٤) له : من ط
(٥) واحدا : ط
(٦) شاهدا : ط ـ مخترعة : سقط خ
(٧) لذهوله : ط
(٨) ساغ : ط ـ صار : خ
(٩) دلالة : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا كان دليلنا على وجوب كون التخصيص مفتقر الى الارادة ، كوجوب كون الاتقان والاحكام مفتقرا الى العلم ، وكان البصريون يجوزون صدور الأفعال من الغافل والذاهل . وهم الموقعون لها والمخترعون جميعها ، لم يبق لهم دليل يقيمونه على «الكعبى» اذ الأصل الذى يدور عليه النظر فى اثبات الارادة ـ وهو العلم ـ قد أبطلوه . ومن أبطل الأصل ، أبطل ببطلانه الفرع .

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « فاما (١) وجه الرد على « النجار » واشياعه (٢) . فهو أن نقول : قولكم ان البارى ـ سبحانه (٣) ـ مريد لنفسه مقسم (٤) عليكم فان أردتم بذلك كونه مريدا قاصدا على التحقيق ، كما نعتموه بكونه عالما لنفسه . فسيأتى الرد عليكم وعلى اخوانكم ، اذا نجز غرضنا من اثبات العلم باحكام الصفات [وشرعنا فى نصب القواطع على العلم بثبوت الصفات] (٥) ولا وجه فى الرد عليهم ان سلكوا هذا المسلك ، الا التمسك بالطرق الدالة على العلم والقدرة والحياة .

وقد حاولت المعتزلة طرقا فى منع كون البارى ـ تعالى ـ مريدا لنفسه ، كلها باطلة . وسنشير الى الغرض منها ، عند ردنا على البصريين .

وان زعم (٦) «النجارية» أن المعنى بكونه مريدا لنفسه : أنه غير مغلوب ولا مستكره . يقال لهم : قد فسرتم اثباتا بنفى (٧) . فان

---

(١) وأما : ط
(٢) وأتباعه : ط
(٣) سبحانه : ط
(٤) مقسم : خ
(٥) وشرعنا فى نصب القواطع على العلم بثبوت الصفات : سقط ط
(٦) فان زعمت : ط
(٧) الاثبات بالنفى : ط

نفى الغلبة والاستكراه [متفق عليه . ثم تطالبون] (١) بعد هــذه الموافقة بأن تثبتوا كون الاله قاصدا الى فعله . فان منعوا (٢) من ذلك ، الزموا ما ألزم « الكعبى » [على ما قدمناه] (٣) حرفا حرفا . ومآل هذا المذهب ، يرجع الى نفى (٤) حكم الارادة »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : « النجار » فى قوله : ان الله مريد لنفسه : قد جاء بعبارة أصحابه ، النافين للصــفات ، القائلين بان الله عالم بنفسه ، قادر بنفسه . والمراد بذلك عندهم : أنه عالم بغير علم (٥) ، قادر بغيرقدرة . فان أرادوا ذلك فلاسبيل الى الردعليهم ، الا بما يرد على من أنكر الصفات . وأما ان فسر كونه مريدا لنفسه ، بأنه غير مغلوب ولا مستكره . فهذا ما لاخلاف فيه ، لأن قدم البارى ـ جل وعز ـ ووجوب وجوده ، يحيل كونه مغلوبا ، لأن المغلوب مقــدور عليه . وكذلك المستكره . والمقدور : هو الممكن . والواجب الوجــود يستحيل كونه مقدورا . فاذا وقع الاتفاق بيننا وبينهم فى نفى الغلبــة والاستكراه على البارى ـ جل وعز ـ سألوا بعد ذلك عنه . أتثبتونه قاصدا الى ما يفعله من الأفعال ؟ فان أثبتوا كونه قاصدا بارادة قديمة وافقوا أهل الحق ومذهبهم . وان امتنعوا من اثبات كونه قاصدا ، أقيم عليهم من الحجج ، ما أقيم على « الكعبى » .

... ...

---

(١) فان نفى الغلبة والاستكراه يتضمن اثبات حكم صفة ، ثم هم مســاعدون على نفى الغلبة والاســتكراه ، ومطالبون بعـد هــذه الموافقة ... الخ : ط

(٢) تمنعوا : ط (٣) على ماقدمناه : ط

(٤) نفى : ط

(٥) بغير علم زائد على نفسه . لا أن المراد نفى العلم مطلقا . وكيف ينفى العلم وهو يقرأ فى القرآن : « يعلم مابين أيديهم وماخلفهم » ؟

قال الإمام أبو المعالي : « وقد الزم النجارية على أصلهم (١) مناقضات . فقيل لهم : ان كان المريد هو الذى لا يغلب ولا يستكره ، فليكن البارى - تعالى - (٢) مريدا لنفسه ، من حيث انه غير مغلوب فيه (٣) ولا مستكره عليه (٤) .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : يريد بهذه المعارضة : أنهم اذا قالوا : انه غير مغلوب ولا مستكره ، فليلتزموا على ذلك أن يقولوا : انه يكون مريدا لنفسه ، كما يكون مريدا للحادثات ، لأنه كما تنتفى الغلبة والاستكراه عن كونه مريدا للحادثات ، كذلك أيضا تنتفى الغلبة والاستكراه عن كونه مريدا لنفسه . وان قالوا ذلك ، أبطلوا غاية الابطال . فان المراد انما يكون متجددا . والواجب الوجود الأزلى القديم يستحيل أن يكون مرادا .

... ...

قال الإمام أبو المعالي : « وأما البصريون . فالكلام عليهم فى فصلين : أحدهما : فى وصفهم البارى تعالى (٥) بكونه مريدا . والثانى فى (٦) حكمهم بحدوث ارادته . فنقول أولا : ما دليلكم على كون البارى - تعالى - مريدا ؟ فان زعموا : أن الدليل على ذلك : اختصاص الحوادث بأوقاتها وصفاتها ، بطل عليهم دليلهم بالارادة (٧) الحادثة التى أثبتوها ، وزعموا : أنها غير مرادة ، وانها (٨) حادثة مختصة بأوقاتها . وهى غير مرادة »

---

(١) على لفظهم : خ
(٢) تعالى : خ
(٣) فيها : ط
(٤) عليها : ط
(٥) تعالى : ط
(٦) فى : ط
(٧) بالارادات : ط
(٨) فانها : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم مرارا : أن الأدلة يجب اطرادها . واذا انكسرت بطل كونها أدلة . والحوادث المختصة بأوقاتها ، ان دلت على ارادة مخصصة ، فليدل كل حادث مخصص على الارادة . والارادة الحادثة مختصة بوقتها . فلتفتقر الى ارادة تخصصها بذلك الوقت ، ثم يلزم أن تكون تلك الارادة مختصة أيضا بارادة أخرى ، ويتسلسل ذلك الى غير غاية . وما تسلسل الى غير غاية ، لم تتحصل منه البداية .

... ...

قال الإمام أبو المعالي : **« فان قالوا : الارادة يراد بها ، ولا تراد هى (١) فى نفسها ، وربما يضربون أمثالا يموهون بها ، فيقولون (٢) : بعض المحسوسات تشتهى (٣) . والشهوة لاتشتهى . والأمر المطلوب يتمنى ، والتمنى لايتمنى . فكذلك (٤) الارادة ، لاتراد . ويراد بها . وهذا الذى ذكروه ، دعوى عريه عن البرهان (٥) فان من جمع بين مختلف فيه ومتفق عليه ، احتاج الى نصب دليل قاطع على وجوب الجمع بينهما . ثم لايسلم ما قالوه من معارضات (٦) تخالفه »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أما احتجاجهم بالشهوة ، فلا حجة لهم فيها . لأن الشهوة ضرورية فى الانسان ، وليست من فعله ، وانما هى كأفراحه وأحزانه . وأما التمنى ـ وان كان يكتسبه المرء ـ

---

(١) هى : ط ـ ولا تراد : خ
(٢) ويقولون : ط
(٣) يشتهى : ط
(٤) وكذلك : ط
(٥) عن البرهان : ط
(٦) معارضة : ط

فانه وان امتنع تمنيه ، فان ذلك يجرى [مجرى] العادة . وكان يجوز أن يتمنى فى العقل .

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « ولو (١) قال قائل : العلم يعلم به ، ولا يعلم فى نفسه ، جريا على ما مهدوه ، وقياسا على الشهوة والتمنى ، لكان الكلام عليه ، كالكلام عليها (٢) »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لا فرق بين تعلق الارادة بالارادة ، وبين تعلق العلم بالعلم . فلو صح أن الشىء لايتعلق بما هو من قبيله ، لوجب من ذلك أن لايتعلق العلم بالعلم . وفى علمنا بوجوب تعلق العلم بالعلم ، مايبطل ما قاله البصريون .

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « ثم نقول من فعل فعلا ، وكان عالما بانشائه اياه فى وقت معين مخصوص ، فلابد من أن يكون موقتا (٣) وقوعه فى ذاك الوقت ، مع اقتداره عليه وعلمه به . ووضوح ذلك يدانى مدارك الضرورات . ثم العقل يقضى باستواء الارادة الموقعة فى وقت وغيرها من الحوادث ، فبطل تعويلهم على أن الارادة لاتراد . ثم لايغنيهم خبطهم فى الارادة ـ وقد نقضت دلائلهم (٤) ـ فإن ما عولوا عليه من دلالة الاختصاص على الارادة ، بطل (٥) عليهم بالارادة . وكلامهم بعد ذلك تعليل للنقض (٦) وقد انسد عليهم طريق الاستدلال على كون البارى ـ تعالى ـ مريدا »

---

(١) فلو : ط

(٢) عليهم : ط ـ ويقصد الارادة

(٣) مؤثرا : ط

(٤) دليلهم :

(٥) يبطل

(٦) فقد : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا بين كما قال ، لأن كون المريد مريدا ، اذا اقتضاه تخصيص الفعل الحادث لوقت معين ، وكانت الارادة التى أريد بها حادثة فى وقت معين ، فان لم تفتقر الى ارادة تخصصها بذلك الوقت ، فلا ينبغى أن يفتقر الحادث المراد الى ارادة تخصصها بوقت معين ، وما ادعوه من أن الارادة ، لا تراد ، هو اعتذار من انتقاض دليلهم ، وكأنهم قالوا : اذا انتقض دليلنا لهذا ، وهذا ما لايسوغ الاحتجاج به ،

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يطالبون به : أن يقال لهم : بم تنكرون على من يزعم ان البارى ـ سبحانه وتعالى (١) ـ مريد لنفسه ، كما انه حى (٢) عالم قادر لنفسه (٣) عندكم ؟ فان قالوا : انما يمتنع ذلك لأن الحكم الثابت للنفس ، اذا كان يقتضى تعلقا ، يجب أن يعم تعلقه بجملة (٤) المتعلقات ، ولذلك وجب كونه عالما بكل معلوم ، لما كان عالما لنفسه (٥) اذ لا اختصاص للنفس ببعض المتعلقات دون بعض ، ومساق ذلك يوجب كونه مريدا لكل مراد ، لو كان (٦) مريدا لنفسه ، وهذا الذى ذكروه من تحكماتهم الباطلة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لأن (٧) صفة النفس قد توجد ، ولا يعم التعلق ، ألا ترى أن تعلق العلم الحادث بالمعلوم ، انما وجبه

---

(١) وتعالى : ط
(٢) حى قادر عالم : ط
(٣) لنفسه : ط ـ بنفسه : خ
(٤) جملة : ط
(٥) لنفسه : ط ـ بنفسه : خ
(٦) ولو كان : ط
(٧) قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ساقطة من الأصل ، وهذا يوهم أن الكلام للامام أبى المعالى ، وبالرجوع الى الارشاد المطبوع تبين أن الكلام للمفسر ،

لنفس العلم مع كونه راجعا الى نفس العلم . ومع ذلك لم يعم تعلقه . بل انما يتعلق بمتعلق واحد . ثم ادعاؤهم أن الارادة لايعم تعلقها باطل . اذ مذهب أهل الحق : أن الله ـ عزوجل ـ مريد بجميع المرادات . وهمفى هذا الموطن كالمعالج الداء بالداء ، لانهم منعوا كون البارى ـ تعالى ـ مريدا لنفسه . وهو غير صحيح بكونه غير مريد لجميع المرادات . وهو أيضا باطل .

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « ويقال لهم : بأى دليل أنكرتم تعلق الحكم النفسى ببعض المتعلقات دون بعض ؟ وبم تردون على من يقول من النجارية انه مريد لبعض المرادات لنفسه . وهذا بمثابة اختصاص العلم الحادث (١) بمتعلقه لعينه . وليس لقائل أ نيقول : لاختصاص (٢) العلم بالسواد ، واضافته الى السواد ، بمثابة اضافته الى غيره »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هم فى هذا الدليل بين أحد أمرين : اما أن يقولوا : ان الحكم المعلق بالنفس يعم تعلقه ، فيوجبون بذلك تعلق العلم الحادث بجميع المعلومات . واما أن يقولوا : ان العلم لايتعلق بالمعلوم لنفسه ، فيجيزون على ذلك أن يوجد علم غير متعلق ، حتى يكون علم حادث ، ولا معلوم له . وأيا قالوا من ذلك ، فانهم فيه مبطلون .

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « فان قالوا : قد استشهدنا بكونه

---

(١) الحادث يتعلق بمتعلقه : ط

(٢) لا اختصاص للعلم : ط

عالما ، بكل معلوم] قلنا : تحكمتم في الاستدلال وضرب الأمثال • فلم زعمتم : أنه انما يجب كون البارى - تعالى - عالما بكل معلوم] (١) ، من حيث كان عالما لنفسه ؟ وقد علمتم (٢) م ن مذهب خصومكم اعتقاد ثبوت الصفات والمصير الى أن البارى - تعالى - عالم بعلم »

قال المفسر ابوبكر بن ميمون : هؤلاء مصدودون عما قالوه : فانا اذا اثبتنا عليهم والزمناهم القول بالصفات ، بطل عليهم ما قالوه وادعوه من أن الله - عز وجل - وجب كونه عالما بكل معلوم من حيث كان عالما بلا علم • وانما كان عالما لنفسه • والتعويل على صورة واحدة ، ومثال واحد : قصور في الاستدلال •

... .

قال الإمام أبو المعالى : « ثم ما ذكروه ، تولوا نقضه • حيث (٣) قالوا : البارى - تعالى - (٤) قادر لنفسه ، ولا يتصف بكونه قادرا على كل مقدور • فان مقدورات العباد غير مقدورة (٥) له • وقد أثبت المتأخرون منهم اجناسا (٦) مقدورة للعبد (٧) ومنعوا كونها مقدورة لله (٨) - تعالى - سواء كنت مقدورة للعبد أو لم يخلق (٩) له القدرة عليها • منها : الجهل • فان قالوا : مقدورات العباد لم تتعلق بها قدرة القديم ، من حيث استحال مقدور بين قادرين • والمستحيل لا يعد من قبيل المقدورات • قلنا : لاينجيكم زوغانكم (١٠) عما ألزمتموه • فان ماسيقدر عليه العبد (١١) في معلوم الله - تعالى - غير مقدور لله تعالى ، قبل أن يقدر عليه عبده - عندكم - وهو اذ ذاك غير مقدور للعبد • ولا يحتمل هذا المعتقد أكثر مما ذكرناه »

---

(١) الزيادة من ط
(٢) أن : ط - من : خ
(٣) حينما : ط
(٤) تعالى : خ
(٥) مقدورات : ط
(٦) منهم : ط
(٧) للعباد : ط
(٨) للرب : ط
(٩) أم لم تخلق : ط
(١٠) زوغانكم ، ص
(١١) عبد : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : كما رجع كونه عالما - جل وعلا - الى نفسه ، كذلك رجع كونه قادرا الى نفسه . فما بال كونه عالما عم تعلقه ، وكونه قادرا لم يعم تعلقه ؟ لأن مقدورات العباد غير مقدورة لله جل وعز ، وما راموا به انفصالا ، لم يتم لهم حين قالوا : ان مقدورا بين قادرين لايجوز والمحال يستحيل أن يكون مقدورا ، لأن هذا وان قالوه فانه ينكسر عليهم بما لم يقدر العبد عليه بعد . فهذا لم يؤل الأمر فيه الى وقوع مقدور بين قادرين فما بالهم أحالوه ؟ ولو أمكنهم أن يقولوا فيما تعلقت به قدرة العبد : أنه يستحيل أن تتعلق به قدرة للبارى جل وعز ، فيمكنه الاستمساك بذلك ، مالم يقم عليهم الدليل على ان الله جل وعز ، هو الخالق لجميع أفعال العباد . وأماما لم يقدر العبد عليه ، فانه لايمكنهم أن يرونا وجها ، يمتنع به تعلق كون البارى قادرا به ، قبل تعلق القدرة للعبد به .

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « ومما نلزمهم أن نقول : اذا حكمتم بأن البارى - تعالى - يتجدد عليه أحكام الحوادث (١) فيما لايزال ، فما المانع من قيام موجباتها ؟ فان قالوا : لو (٣) : قامت به لم يخل عنها (٤) وعن أضدادها ، ثم ينساق ذلك الى الدليل على حدثه . قلنا : ان جاز أن يتصف بأحكام الحوادث من غير أن كان متصفا بنقائضها قبل الاتصاف بها . فما المانع من أن تقوم به الحوادث فيما لا يزال مع الخلو (٥) عن أضدادها قبلها ؟ ثم أصلهم (٦) : أن الحى يجوز أن يعرى عن الارادة وأضدادها . وهذا مذهب الدهماء منهم . وكل ما ذكرناه

---

(١) الارادة : ط - الحوادث : خ
(٢) به : ط
(٣) لو : ط
(٤) أو عن ضدها : ط
(٥) خلوه : ط
(٦) أصلكم : ط

كلام فى احد الفصلين (١) الموعودين فى صدر الكلام على البصريين ـ وهو التعرض لكون البارى ـ تعالى ـ مريدا . فاما الرد عليهم فى اثبات الارادة الحادثة ، فسنذكره عند خوضنا فى اثبات الصفات ان شاء الله ـ عز وجل ـ (٢) فانا بعد فى اثبات العلم باحكامها »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : قول المعتزلة : أن البارى، جل وعز مريد بارادة حادثة ، يخلقها فى غير محل ، حكم منهم بجواز قيام الحوادث به . الا ترى أنا لا نستدل على ثبوت العرض الا بثبوت أحكامه ؟ فلما رأينا الجوهر متحركا بعد أن رأيناه ساكنا ، وعلمنا أن حاله فى كونه متحركا ، مخالف لحاله فى كونه ساكنا ، علمنا بذلك : أن المخالفة لاترجع الى الجوهر نفسه . لأنها لو رجعت الى الجوهر نفسه ، لكان محالا لأن الجوهر متحد والمخالفة تقع بين شيئين . ولا يصح مخالفة الشىء نفسه ، فيحملنا ذلك ويدلنا على ثبوت الأعراض . فاذا كانت الأحكام المتجددة أدلة على وجود علل قائمة . ممن وجدت منه تلك الأحكام ، فلا فرق بين تجدد الأحكام وبين قيام الصفات المتجددة به . ماراموا به انفصالا من قولهم : لو قامت به لم يخل عنها وعن أضدادها ، ثم يسوغ ذلك الى الدليل على حدثه . وهو الذى ظنوه انفصالا : هوتتمة الزامنا ، وخاتمه استدلالنا . فانا نسوقهم الى القول بحدث من تتجدد عليه الأحكام . ثم اذا كان القديم متصفا بكونه مريدا بارادات متجددة ، من غير أن يكون متصفا بكونه كارها بكراهات مناقضات للارادة . فما المانع أيضا من أن تقوم به الحوادث من غير أن يتصف بنقائضها ؟ ثم من أصلهم أن الحى منا يجوز أن يعزى عن الارادة . وضدها . فما بالهم يدعون أن البارى جل وعز لو قامت به الارادات الحادثة لم يخل عنها وعن أضدادها ؟ والتكلم كما ذكر فى اثبات الارادة الحادثة فى غير محل ، يرد عليهم عند اثبات الصفات .

---

(١) القسمين : ط (٢) عز وجل : سقط ط

فصــــل
فى
ان البارى تعالى سميع بصير

قال الإمام أبو المعالى : « البارى ـ سبحانه (١) وتعالى ـ سميع بصير عند أهل الحق (٢) ، واختلفت مذاهب أهل البدع والأهواء . فذهب « الكعبى » واتباعه من البغداديين : الى ان البارى ـ سبحانه (٣) اذا سمى سميعا بصيرا ، فالمعنى بالاسمين كونه عالما . بالمعلومات على حقائقها . والى ذلك ذهبت طوائف من النجارية . وذهب المتقدمون من معتزلة البصرة : الى أن البارى ـ تعالى ـ سميع بصير على الحقيقة ، كما أنه عالم على الحقيقة ، ثم زعموا : أنه (٥) بصير . لنفسه [كما قالوا : انه عالم لنفسه] (٦) وذهب « الجبائى » وابنه : الى أن المعنى بكونه سميعا بصيرا : أنه حى لا آفة به . ومن أصلهما : أن حقيقة الســمع والبصر (٧) شاهدا ، يضاهى (٨) حقيقتهما غائبا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أما « الكعبى » فى قوله : أن وصف البارى بكونه ـ جل وعز ـ سميعا بصيرا ، كوصفه بكونه عالما . فانا نقول له : العالم قد يعلم الأمر ، كما يعلم الواحد منا القرآن العزيز .

---

(١) سبحانه و : خ
(٢) العقل : ط
(٣) تعالى : ط
(٤) وزعموا : ط
(٥) أنه سميع بصير : ط
(٦) كما قالوا : انه عالم لنفسه : سقط ط
(٧) السميع البصير : ط
(٨) يضاهى : ط

أو سورة منه . فاذا تلى عليه ذلك ، استجد أمرا لم يكن فى حال كونه عالما ، ويكون ذلك مزيد علم . فيسال عند ذلك « الكعبى » عن هذه الزيادة التى تكون للسامع على العالم . هل نثبتها فى حق الله جل وعز أولا نثبتها ؟ فان أثبتها فى حق الله جل وعز وافق أهل الحق . ولم يكن بيننا وبينهم خلاف فى ذلك ، وان أبطله ، وزعم : أن حالة العالم تغنى عن حالة السميع . قيل له : ينبغى أن يكون حالنا اذا علمنا أم القرآن ، كحالنا اذا سمعناها . وأما المتقدمون من معتزلة البصرة القائلين بأن البارى سميع لنفسه ، كما أنه عالم لنفسه ، فان الرد على هؤلاء : هو الرد على نفاة الصفات . وسيأتى . وأما قول الجبائين : ان السميع والبصير ، شاهدا ، هو الحى الذى لا آفة به ، فهو ذهاب الى نفى الأعراض . فانا نجد بعض الحيوان سميعا وبعضه غير سميع ، ونجد بعضه بصيرا وبعضه غير بصير . فلو صرف السمع الى عدم وصرف الصمم الى وجود آفة ، لجاز للقائل أن يقول : أن الجسم اذا تحرك بعد أن كان ساكنا ، فان الحركة لم توجد فيه . لكن السكون عدم منه . ويلزم ذلك فى كل عرض حى لايتضاد . واذا لم تتضاد الأعراض لم يبق دليل على حدوث الجواهر ، اذ لا يعلم حدوثها الا من تعاقب الأعراض عليها ، واستحالة عروها عنها . واذ لم يكن هنالك تضاد ، انسد هذا الباب . ثم ان هؤلاء ناقضوا من تقدمهم من الفلاسفة الذين قضوا بأن السمع والبصر ملكان ، وأن الصمم والعمى عدمان . وهؤلاء جعلوا ما جعله أولئك ملكة موجودة : عدما . وجعلوا ما جعله أولئك عدما : وجودا . والرأيان عندنا باطلان لما يؤدى الى انسداد الطريق الى حدث العالم .

... .

قال الإمام أبو المعالى : « والدليل على أن البارى تعالى سميع بصير على الحقيقة : أن الأفعال دالة على كونه حيا ـ كما سبق تقريره ـ والحى يجوز أن يتصف بكونه سميعا بصيرا . واذا خرج عن

كونه سميعا بصيرا ، لزم اتصافه ماؤوفا (١) ، إذ كل قابل للضدين (٢) على البدل لا واسطة بينهما ، يستحيل خلوه عنهما • واذا تقرر استحالة كونه ماؤوفا ، تقرر اتصافه بكونه سميعا بصيرا • فهذا تحرير الدلالة والغرض منها [يتبين بأسئلة ، وانفصالات عنها] (٣) »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الحياة مصححة لا يقبلها المحل ، الا عند اتصافه بالمحل • وتمثيل ذلك : أن الجماد لما لم يكن حيا ، لم يقبل ما يقبله الحى من العلم والجهل والسمع والبصر ، وغير ذلك • فاذا اتصف محل بالحياة قبل السمع أوضده ، والبصر أوضده • ولابد من ذلك والبارى ـ جل وعز ـ قد دلت الافعال على كونه حيا ، لاستحالة وجود فعل من ميت • فوجب أن يكون قابلا للسمع والبصر ، وهما كمالان فى حق المخلوق • فالموجود الذى له الكمال على الاطلاق ، أحق بهذا الوصف • اذ يستحيل عليه أن يقبل ضدهما ، لانهما نقيضان والله جل وعز متقدس عن ذلك ، لا اله الا هو •

• • • • • • • • •

قال الإمام أبو المعالى : « فان قال قائل : قد بنيتم كلامكم هذا ، على قبول البارى تعالى (٤) للاتصاف بكونه سميعا بصيرا ، فبم تنكرون على من يأبى ذلك ، ويزعم أن البارى تعالى مستحيل (٥) عليه قبول السمع والبصر وأضدادهما • كما يستحيل عليه قبول الالوان ؟ قلنا : قد وضح أن الحى شاهدا ، قابل للاتصاف بالسمع والبصر • واذا تقرر ذلك سلكنا مسلك (٦) طريق السبر والتقسيم »

---

(١) مئوفا : ط (٢) لنقيضين : ط ـ للضدين : خ
(٣) ما بين القوسين من ط (٤) الاتصاف : ط ـ للاتصاف : خ
(٥) يستحيل : ط (٦) مسلك : ط ـ طريق : سقط ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الذى ذكره الامام بين واضح .

وذلك اذا رأينا بعض الأجسم ، لا تقبل الاتصاف بالسمع والبصر ـ وهى الجمادات ـ **وبعضها يقبله ـ وهو ما قامت به الحياة** ـ فانا نسبر ونبحث عن الصفة المصححة لقبول السمع والبصر . ونقول : لا يرجع ذلك الى كون الجسم جسما . وهذا باطل . اذ لو رجع ذلك الى كون الجسم جسما ، لقبل الجماد السمع والبصر ، كما يقبله الحى . اذ هو جسم . وكذلك نقول : هل يرجع ذلك الى استحالة تعريته عن الأعراض ؟ فان هذا ايضا لا يصح . لأن هذا الوصف يلزمكل جسم ، وانما [اذا] تتبعناالسبر والتقسيم ، لم نجد صفة تصحح قيام السمع والبصر بالسميع والبصير ، الا قيام الحياة به . فاذا كانت الحياة مصححة لقبول السمع والبصر ، وعلمنا أن للسمع ضدا هو الصمم ، وللبصر ضدا هو العمى . قلنا بعد ذلك : الحى ـ **وقد قبل السمع والبصر** وأضدادهما ـ لايخلو عن أحد الضدين . اما أن يكون سميعا بصيرا ، واما أن يكون أصم أعمى ، كما نقول ذلك فى سائر الأعراض . الا ترى أن الجوهر القابل للحركة والسكون أو للسواد والبياض . لايعرى عن واحد من هذه الأضداد ؟ وأن نازعنا منازع فى صحة قبول الحى للسمع والبصر ، كان ذلك سدا منه على نفسه اثبات الأعراض ، وسدا للعلم باستحالة عرو الجوهر عن الأعراض .

... ...

قال الإمام أبو المعالى : **« فان قيل : ما الدليل على امتناع عرو الجوهر عن الأعراض . فان هذا قد سبق الايماء اليه فى أول المعتقد ؟ » (١)**

---

(١) فان قيل : ما الدليل على امتناع عرو الشىء عن أحكام الأضداد ، مع جواز قبوله للآحاد ؟ قلنا : كل مايدل على استحالة عرو الجواهر عن المتضادات ، فهو دليل على ذلك . وقد سبق الايماء الى ذلك ، فى أول المعتقد : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن تعاقب الأعراض أمر يلزم الجوهر على كل حال . ولهذا لم يجتمع الضدان ، لأن ذلك كان يرجع الى حكم التعاقب . فكذلك ايضا لا تعرى الجواهر عن واحد من الضدين ، ليسترسل حكم التعاقب من الاعراض عن الجواهر . والذى يمنع هذا التعاقب : هو فى حكم من يجيز اجتماع الأضداد فى المحل ، حين أبطل ذلك التعاقب .

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : من اركان دليلكم : استحالة اتصاف البارى ـ تعالى ـ بالآفات المضادة للسمع والبصر . فما دليلكم (١) على ذلك ؟ (٢) وهـذا ممـا كثر فيـه كـلام المتكلمين . ولا نرتضى مما ذكروه فى هذا المدخل ، الا الالتجاء الى السمع . اذ قد اجمعت الامة (٣) وكل مؤمن بالله ـ تعالى ـ على تقديس (٤) البارى ـ تعالى ـ عن الآفات ، والنقائص » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : معلوم ان الاله ـ جل وعز ـ له الكمال فى الوجود . كما أن له وجود الوجود ، وقد علم : أن المفضل شاهدا أكمل من غير المفضل . وكذلك السميع أكمل من ضده . فاذا كان هذا كمالا فى حق المخلوق ، ووجودهم جائز ونقص الافتقار الى المخصص فيهم ظاهر بين ، فان يكون البارى جل وعز أحق بصفات الكمال أولى وأجدر . ثم هذا أمر مستقر فى نفس كل مؤمن . وانما لجأ الامـــام أبو المعالى فى الاستدلال فى هذا الى الإجماع ، وان كان الكتاب العزيز

---

(١) الدليل : ط (٢) قلنا هذا : ط
(٣) الأئمة : ط (٤) تقديس : ط ـ تقدس : خ

قد ورد بوصف البارى ـ تعالى ـ السميع البصير . فان أهل البدع يتأولون السميع البصير على ماسبق ، فيجعلونه تارة بمنزلة العلم على ماسبق . فلما كان ذلك ظاهرا ، ربما نظرن اليه بالتاويل ، احتج بالاجماع . وهى قاعدة عظيمة من قواعد الشرع قطعية .

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : الاجماع لايدل عقلا وانما دل السمع [على كونه دليلا ، والسمع وان تشعبت طرقه ، فمآله كلام الله ـ تعالى ـ الصدق ، وقوله الحق . والافعال لا تدل على الكلام ، بل سبيل اثباته ، كسبيل اثبات السمع والبصر كما سنذكره . فلو وقعت الطلبة فى الكلام نفسه ، وأسندنا اثباته الى نفى الآفة ، ثم رجعنا فى نفى الآفة الى الاجماع (٢) الذى لايثبت الا بالكلام ، (٣) كنا محاولين اثبات الكلام بما لا يثبت ، الا بعد تقدم العلم بالكلام عليه (٤) . وذلك نهاية العجز »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : تصوير هذا السؤال أن يقال : ان الاحكام السمعية مستندة الى كلام الله تعالى . وكلام الله تعالى انما ثبت من حيث ثبت السمع والبصر ، لأن الحى يقبل الكلام ويقبل ضده ، الذى هو الخرس . والكلام كمال للحى والخرس نقص فيه . وقد اجتمعت الأمة على أن البارى جل وعز لايتصف بالنقائص . فاذا كان الكلام انما ثبت بعد العلم بنفى النقائص ، فكأنه قد أثبت الكلام بالكلام . وللاستاذ « أبى اسحق » نظر آخر فى اثبات الكلام وهو أنه قال : أن الالهية لاتعقل الا لمن له أمر ونهى . فجعل اثبات الكلام من جهة العقل ، اذ ربط الالهية باثباته . كما ارتبطت بكونه جل وعز عالما قادرا . واذا صح هذا انفصل به عن السؤال ، اذ كلام الله معلوم عقلا على رأيه .

❋ ❋ ❋

---

(١) ما بين القوسين : سقط من خ
(٢) الاجتماع : خ
(٣) لكنا : ط
(٤) عليه : ط

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : المعجزات لاتدل على صدق الأنبياء لأعيانـها ، دلالة الأدلة العقلية ؛ وانمـا تـدل من حيث تتنزل (١) منزلة التصديق بالقول - على ما سنذكره فى باب المعجزات - فاذا كان المعجز يدل من هذا الوجه ، لأنه يحـل محـل قـــول (٢) مصدق • فكيف يدل العجز على قول ، ووجه دليله : نزوله منزلة قول ؟ قلنا : هذا تخييل (٣) • ولكن الحق يتبين عند التحصيل ، فان من ادعى فى محفل أنه رسول ملك ، وقام على رءوس الأشهاد ، وادعى أنه رسول الملك الى من شهد وغاب ، بمرأى من الملك ، ومسمع ، ثم قال : آيـة رسالتى : أنى اذا اقترحت على الملك أن يقوم ويقعد ، فعل على خلاف المعتاد منه ، ثم عقب على (٤) ما قال بالاقتراح ، فوافقـه الملك • فيضطر أهل المجلس الى العلم بكونه رسولا مصدقا من المرسل • وقـد لايخطر لبعضهم كون المرسل متكلما • وقد يحضر المجلس من ينفى كلام النفس ، ويعتقد أن لا كلام الا العبارات ، ثم يستوى الحاضرون فى درك العلم بكونه رسولا مع اختلافهم فى الذهول عن كلامه • اذ ذاك • والعلم به • فاعلم ذلك ترشد •

وهذا الفصل لا يليق بمقدار هذا المعتقد • ولكنا ألفنا (٣) فصلا يعرف ذوو الاملاء • ضمناه هذا المعتقد • وبالله التوفيق • وســبيل اثبات العلم بكونه (٦) - تعالى - سميعا متكلما : كسـبيل اثبــات العلم بكونه سميعا بصيرا • ولكن المقصـد (٧) منــه لايتضح قبــل أن يثبت (٦) كلام النفس ، ويرد على منكريه »

---

(١) تنزل : ط (٢) قول : ط

(٣) مخيل ملبس : ط (٤) على : ط

(٥) فضلا تقدر لدى الاملاء : ط الفنا فصلا يعرف ذوو الاملاء ، فضمناه : خ

(٦) بكونه سميعا تعالى متكلما : خ - بكون البارى تعالى متكلما :ط

(٧) القصد : خ (٨) نثبت - نرد : ط

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : هذا السؤال كما ذكر الامام ، يتوقف الاعتناء على فهمه [على المعجزات] والمعجزات لا محالة ليس حكمها حكم الأدلة العقلية ، التى تجب أطرادها ولو كان الأمر كذلك ، لزم أن يكون كل خارق للعادة دال على صدق من انخرقت على يديه . وليس الأمر كذلك . فان الكرامات تنخرق بها العـادة ، ولا تدل على ما سيأتى فى المعجزات .

ملك . ومجلس الملك حافل ، فأدى رسالته الى أهل المجلس . وقال : آية صدقى على الملك : انى أقترح عليه أن يقوم فى مجلسه ، ويقعد على خلاف عادته فقـام الملك وقعد ، فان أهـل المجلس يضطرون الى العلم بصدق الرسول ، فيما ادعاه من الرسالة ، ويعلمون أن الملك قصـد تصديقه . وهذا أمر يشـترك فيه من علم كـلام النفس ، وأثبته ، ومن لا يثبت كلاما ، الا حروفا وأصواتا . فدل ذلك : على أن العلم الضرورى يقع كلامه بصدق النبى ، اذا اتحد بمعجزة ، فجاءت على وفق تحديه ولا يشكون فى ذلك . وان كانت المعجزة نازلة منزلة القول . ولكـن حصول العلم الضرورى لمن حصل انخراق العادة من غير أن يخطر بباله كلام النفس ، دليل قاطع على أن هذا نظر ضرورة . وكون البارى تعالى متكلما ، انما يعلم بنفى النقائص عنه ، على الوجه الذى علم منه كونه سميعا بصيرا .

فصـــــل

فى أنه لا يوصف البارى ـ تعالى ـ بأنه ذائق وشام .. الخ

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : قد وصفتم الرب (١) بكونه سميعا بصيرا . والسمع والبصر ادراكان . ثم يثبت شاهدا ادراكات سواهما : ادراك يتعلق بقبيل الطعوم ، وادراك يتعلق بقبيل الروائح ، وادراك يتعلق بالحرارة والبرودة (٢) واللين والخشونة . فهل تصفون الرب ـ تعالى ـ بأحكام هذه الادراكات أم تقتصرون على (٣) وصفه بكونه سميعا بصيرا ؟ قلنا : الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصفه بأحكام الادراك (٤) اذ كل ادراك ينفيه ضد ، فهو آفة . فما دل على وجوب وصفه بأحكام (٥) السمع والبصر ، فهو دال على وجوب (٦) وصفه بأحكام الادراكات .

ثم يتقدس الرب ـ سبحانه وتعالى ـ عن كونه شاما ذائقا لامسا . فان هذه الصفات منبئة عن ضروب من الاتصالات . والرب يتعالى عنها . ثم هى لاتنبىء عن حقائق الادراكات . فان الانسان يقول : شممت تفاحة فلم أدرك ريحها . ولو كان الشم دالا على الادراك ، لكان ذلك بمثابة قول القائل : ادركت (٧) ريحها ولم أدركه . وكذلك القول فى الذوق واللمس »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اعلم : أن هـذه الادراكات فى حقنا . منها مالا يدل على الاتصال باجماع . ومنها ما يدل على الاتصال باجماع . ومنها ما يختلف فيه . هل يتصل أو لا يتصل ؟ فأما الذى أجمع

---

(١) البارى تعالى : ط
(٢) والبرودة : ط
(٣) على كونه : خ
(٤) الادراك : خ
(٥) وجوب بحكم : خ
(٦) وجوب : ط
(٧) أدركت ريحا ولم أدركها : خ

على أنه لا اتصال فيه ، فهو السمع . هذا رأى من يرى أن الأصوات أعراض . وأما المتفق على أنه يكون باتصالات ، فهو الذوق واللمس [اذ] لابد من إتصالات بين الذائق والمذوق ، واللامس والملموس . وأما المختلف فيه فالبصر والشم . فمذهب أهل السنة : أن البصر لا اتصال بينه وبين المبصر ، وكذلك المشموم ، لا اتصال بينه وبين المشموم .

وقالت المعتزلة أن المبصر تتصل من عينيه أشعة الى المبصر ، وعند ذلك يدركه . وهذه المسألة ستتبين فى اثبات رؤية الله ـ جل وعز ـ وكذلك يقولون : ان المشموم ستنقل منه أجزاء لطيفة الى حاسة الشم . وعند ذلك تدرك الرائحة . واعلم : أن هنا خمسة ألفاظ . وهى حاسة وادراك ونظر واصغاء وشم . فالحاسة راجعة الى الجوارح ، التى أجرى الله ـ جل وعز ـ العادة بأن يحس بها . وكذلك النظر والشم أحد اللفظين عبارة عن التأمل والتلفت ، والثانية عبارة عن استدعاء ادراك الرائحة ، لا عن نفس الادراك . يدلك على ذلك : أنك تقول نظرت فى الأفق ، فلم أر الهلال ، وشممت المسك ، فلم أدرك ريحه . والبارى ـ جل وعز ـ انما يتصف من هذه الصفات بالادراك ، الذى لاينبىء عن أتصال ولا أنفصال . وأما كل معنى تنبىء العبارة عنه عن الاتصال . فان ذلك محال عليه . لأن الاتصال انما يكون بالأجسام . وهذه الادراكات كلها كمال للمدرك . وضده نقص فيه . الا ترى أن المخدور لا يحس باللين والخشونة والأخشن الأنف لا يحس بالرائحة الأريجة ولا الكريهة الشم . كذلك الالهى وهو الذى أصيبت لهاته ، فلم يتميز له اللذيذ من المطعومات من غير اللذيذ . فلما كانت أضداد هذه النقائص ، وكان الادراك لا يقتضى العقل الى كون تلك الاتصالات شرط فى وجوبه ، وانما كان ذلك بجرى عادة ، كان البارى تعالى مدركا لجميع هذه المدركات ، مع تنزهه ـ جل وعلا ـ عن الاتصالات . ولو لم نثبت له هذه الادراكات ، لأثبتنا له نقائصها وأضدادها ، وهى نقائص .

فصــــل

فى أن الرب باق مستمر الوجود

قال الإمام أبو المعالى : « الرب ـ تعالى ـ باق مستمر الوجود . وكان الترتيب الذى يبنى عليه الكلام فى الصفات ، يقتضى أن تعد هذه الصفة فى الأبواب المشتملة على ذكر صفات النفس . فان الذى نرتضيه : أن الباقى باق بنفسه (١) . وليس كونه باقيا من الأحكام التى توجبها المعانى . وسنوضح ذلك من بعد ان شاء الله ـ تعالى ـ وكل مادل على قدم البارى ـ جل وعز ـ واستحالة عدمه ، ووجوب وجوده ، فهو دال على كونه ـ تعالى ـ باقيا . والذى ذكرناه لمع مغنية فى اثبات العلم (٢) باحكام الصفات (٣) . ونحن الآن نخوض فى اثبات العلم (٤) بالصفات الموجبة احكامها . مستعينين بالله تعالى (٥) »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : البارى ـ جل وعز ـ قد وجب له الوجود ، وثبت له القدم ، فيستحيل عدمه . واذا استحال عدمه ، لزم ـ لا محالة ـ بقاؤه . ثم اختلفت الأئمة فى البقاء . هل يرجع الى ذات الباقى ، أو يرجع الى بقاء زائد عليه ؟ فمذهب «الشيخ ابى الحسن» أن البقاء زائدة على ذات الباقى .

قـــال الامـــام ابو الحسن : وذلك أن الحادث فى حال حدوثه ليس باقيا ، وان استمر وجوده سمى باقيا . كما تقول : الجوهر فى حال سكونه لايكون متحركا ، فاذا تحرك فى ثانى حال ، علمنا بكونه

---

(١) لنفسه : ط

(٢) العلوم : ط

(٣) الصفات الموجبة : ط

(٤) العلم باحكام الصفات : خ

(٥) عز وجل : ط

متحركا ، ثبوت الحركة له . كذلك علمنا أيضا بكونه باقيا فى ثانى حال وجوده ، على أنه باق ببقاء . وذهب « القاضى أبو بكر » الى أن الباقى باق بنفسه . ولما ألزم هذا السؤال انفصل عنه بأن قال الجوهر فى حال كونه متحركا ، مخالف له فى حال كونه ساكنا ، فلزم ذلك أن يكون لصفة زائدة . وأما الجوهر الباقى فى ثانى حال وجوده ، هو الجوهر الذى كان فى أول حال وجوده ، لم يختلف حاله ولا تغير أثره . ولو كان تعاقب الأوقات عليه ، يوجب له صفة قائمة به ، للزم أن تقوم به فى الحالة الثالثة من حال وجوده ، بقاء مخالف للبقاء الأول . ثم كان يجب أيضا فى الزمان الرابع ، ولما لم يقل ذلك قائل ، لزم أن يرجع ذلك الى وصف الواصف . وتسمية المسمى ، لا الى شىء قائم بالذات الموصوفة . ولو كان البقاء معنى ، للزم أيضا أن يكون القدم معنى . وهذا مالا يقول به « الشيخ أبو الحسن » وان كان « عبد الله بن سعيد » قد قال به . وهو مردود بما رد به ، قول من زعم أن البقاء صفة . ويتوجه أيضا اليه مزيد انكار . وهو أن يقال له : أن الصفة ترجع الى وجود ، والقدم يرجع الى نفى ، لأن القدم معناه الذى لا أول لوجوده ، فكيف تفسر اثباتا بنفى ؟



القـول فى اثبات العلم بالصفات

قال الإمام أبو المعالى : « مذهب اهل الحق ان البارى ـ تعالى ـ حى عالم قادر . وله الحياة (١) القديمة والعلم القديم والقدرة القديمة والارادة القديمة . واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من اهـل (٢) الاهواء على نفى الصفات . ثم اختلفت آراؤهم فى التعبير عن وصـفه بأحكام الصفات . فقال قائلون : انه ـ تعالى ـ حى عالم قادر لنفسه . واختار آخرون عبارة أخرى . فقالوا . هذه الأحكام ثابتة له [بنفسه . وقال ابن الجبائى : هذه الأحكام ثابتة] (٣) للذات بكونه على حـالة ، هى أخص صفاته . وتلك الحالة توجب له كونه حيا عالما قادرا . وذهب ذاهبون من نفاة الصفات الى أن البارى ـ تعالى عن قولهم ـ حى عالم قـادر ، لا لعلل ولا لنفسـه . ونحن نـرى أن نقـدم على الخوض فى الحجاج فصلين ، يشتمل أحدهمـا على اثبـات الأحـوال والرد على منكريها . ويشتمل الثانى على تجويز تعليل الواجب من الأحكام (٤) فاذا نجزا ، خضنا بعدهما فى الحجاج »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أهل الحق فى صفات البارى ـ جل وعز ـ جارون على ما تقتضيه العقول ، لأنهم علموا : أن بين العلم والعالم والمعلوم ، علاقة اضافيات ، فلابد لكل واحد من هـــذه الالفاظ أن تتضمن سائرها . فكما يدل العالم على المعلوم ، ويرتبط به ،

---

(١) له : ط

(٢) أهل : ط ـ والمقصود بنفى الصفات : نفى زيادتها على الذات

(٣) له بنفسه . وقال ابن الجبائى هذه الأحكام ثابتة . سقط ط

(٤) والأحكام : خ

فكذلك يدل على العلم لامحالة • ومن خزل العالم عن العلم ، طـولب بأن يخزل العالم عن المعلوم •

ثم أيضا : أن حكم الأسماء المشتقة أن تتضمن المعانى التى اشـتقت منها • الا ترى أنا نقول : سواد • فيدل هذا اللفظ ، على كون لم يحل فى محل • ثم نقول : هذا سواد • فيدل على السواد مع زيادة قيـامه بالمحل • فلابد فى الأسماء المشتقة من دلالتها على ما اشتقت منه مـع زيادة • فمن زعم : أن العالم لايدل على العلم ، والقادر لايدل على القدرة ، فقد أبطل التلازم الذى بين المتضايفات ، وأبطل أيضا حكم الأسماء المشتقة التى يجب لها أن تدل على ما اشتقت منه ، مـــع زيادة معنى • واعلم : أن المعتزلة انما سلكوا فى نفى الصفات مســـلك الفلاسفة ، فانهم نفوا الصفات كما نفاها هؤلاء • ونفاة الصفات يظهـر بطلان قولهم بأدنى نظر • فانا نقول لله ــ جل وعز ــ انه موجود • ثم نقول : انه عالم • فيدلنا قولنا هو عالم على مالم يدل عليه قولنا هو موجـود • اذ قولنـــا هـــو عالم ، أعطى أنـــه موجـــود مع زيـــادة • وتلك الزيادة لايصح أن تكون هى نفس الذات ، فلم يبق الا أن تكون زائدا على الوجود • وذلك الزائد هو العلم • ومن نفى الصفات يلزمه أن يقول : لا فرق بين قولنا موجود ، وبين قولنا البارى ــ تعالى ــ عالم • والتفرقة بين اللفظين ، معلومة بعلم نظرى ، قريب من بدائه العقول •

ثم ان المعتزلة لما اتفقوا على نفى الصفات ، اختلفوا فى التعبير • فقال بعضهم : أنه حى عالم قادر لنفسه • واختار آخرون : أنه حـى عالم قادر بنفسه • فأما الأولون فان مرادهم بقولهم : ان البارى ــ جل وعز ــ حى عالم قادر بغير علة • ورغب من قال : أنه عالم بنفسه عن عباراتهم • لأن اللازم عندهم يعلل بها [اذ] يقول : كان المتحرك متحركا لحركة ، وكان الساكن ساكنا لسكون • ولما كانت هذه الأحكام لاتعلل عند المعتزلة لوجوبها ، فروا عن اللام فى قولهم لنفسه ، الى الباء أيضا فى قولهم بنفسه • لأن اللام يعلل بها • قالوا : فكيف نحيل التعليل ونأت بلفظ

حكمه أن يعلل به ؟ وأما قول « ابن الجبائى » أن هذه الأحكام ثـابتة للذات ، لكونه على حالة هى أخص صفاته ، وتلك الحالة توجب له كونه حيا عالما قادرا . والصفة التى يشير اليها ، لأنها أخص صـفاته ، هى قدمه . وقدمه عنده يوجب كون البارى ـ تعالى ـ حيا عالما قادرا .

وأما من قال من نفاة الصفات : ان البارى ـ تعالى ـ حى عالم قادر ، لا لعلل ولا لنفسه . فان هـؤلاء صرحوا بنفى العلل لاستحالة تعليل الواجب عندهم . ولم يقولوا : ان ذلك للنفس ، لأن النفس وجود والوجود ليس علة للأحكام . فلما لم يكن علة ، لم يدخلوا عليه اللام ، التى هى للعلة . والذى منعوه من ادخال اللام على النفس ، لا يلزم . فان الذى يطلقه يفصح عن مراده . ألا ترى أن الجوهر نقول : هـو متحيز لنفسه . ونفسر هـذا بـأن معناه : أنه متحيز لغير علة . فـاذن بين المعنى المقصود ، لم تضر العبارات (١) .

ولمـا كـان الخـوض فى اثبـات الصـفات ، انمـا ينبنى على اثبـات الأحـوال ، وعلى تجـويز تعليـل الواجب ، لزم أن يقدم قبل تبين الأدلة فى اثبات الصفات ، اثبات الأحوال ، والرد على من أنكره . وتصحيح تعليل الواجب ، والرد على من أنكره . فاذا كملت المقالة فى هذين الفصلين ، حقق عند ذلك الاستدلال على اثبات الصفات . ان شاء الله تعالى .

---

(١) اعلم : أن النزاع بين المعتزلة وأهل السـنة هـو فى زيـادة الصفات على الذات ، لا فى نفى الصفات كما قال المؤلف . اذ ان المعتزلة يقولون : ان الله موجود وقادر وحى وسميع ... الخ . والمؤلف يفرق بين صفة الوجود والعلم فى الظاهر ، ليثبت زيـادة الصـفات وتميزهـا . واستدل بظاهر اللفظ من أن الوجود غير العلم . واستدلاله باطل فان الله قال عن نفسه « فليعلمن » وهو لفظ على ظاهره يدل على جهل الله بالأشياء قبل حدوثها . وهذا لايصرح به عاقل . ولو أنه قال : ان الله يتحدث عن ذاته للبشر على قدر عقولهم ، أما هو فليس كمثله شىء لحل النزاع بين أهل السنة والمعتزلة .

فصـــل

فى

اثبـات الأحـوال

قال الإمـام أبو المعالى : « الحال صفة لموجود ، غير متصفة بالوجود ولا بالعدم (١) ثم من الأحوال مايثبت بالذات (٢) معللا • ومنها مايثبت غير معلل • فاما المعلل منها فكل حكم ثابت للذات على معنى قائم بها • نحو كون الحى حيا ، وكون القادر قادرا • وكل معنى (٣) قائم بمحل ، فهو عندنا يوجب له حالا ، ولا يختص ايجاب الأحـــوال بالمعانى التى يشترط فى وجودها (٤) الحياة من خلاف العلل » (٥)

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من خاض فى العلل ، لـــم يكن له بد من اثبات الحال • وهى المعلولة فاذا قـام العلم بمحــل ، وجب كون ذلك المحل عالما ـ وكونه (٦) هو الحال ـ ومن لم ير الحال لم يصح منه أن يقول بعلة ولا بمعلول • اذ ليس عنده الا محل يقوم به العلم ، وعلم قائم به ، فلا يصح أن يكون المعلول نفس العلة • لأن الشىء لايكون علة لنفسه ، فلابد من اثبات الحال ، لتكون المعلولة • فقد تبين : ان ههنا ثلاث معلومات : المحل القائم به العلم ، والعلم ، وكون المحـــل عالما • فالعلم ومحله ذاتان ، والحال معلولة غير ذات •

❊❊❊

---

(١) ولا بالعدم : ط　　　(٢) للذوات : ط

(٣) قام : خ　　　(٤) ثبوتها : ط

(٥) الحياة من خلاف العلل : خ ـ من خلاف العلل : سقط ط

(٦) بكونه : خ

قال الإمام أبو المعالى : « وأما الحال التى لا تعلل ، فكل صفة اثبات لذات ، من غير علة زائدة على الذات . وذلك كتحيز الجوهر ، فانه زائد على وجوده . وكل صفة لوجود لاتنفرد بالوجود ، ولا تعلل بموجود ، فهى من هذا القسم . ويندرج تحته كون الموجود عرضا ، لونا ، سوادا ، كونا ، علما . الى غير ذلك »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اما كون الموجود ، لونا ، سوادا كونا علما حالا . فبين . وأما تقدير كونه عرضا حالا ، فان فيه نظرا . فمن حد العرض بانه الذى لايبقى وجوده ، فلا يصح كون العرضية على هذا ، حالا . لأن الحال كما ذكر صفة لموجود والعرض يرجع الى نفى البقاء ، فلم يصح لهذا أن يكون حالا . وأما من حد العرض بأنه الذى يقوم بغيره فيصح أن يقدر كونه عرضا حالا .

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « وانكر معظم المتكلمين الأحوال . وزعموا : أن كون الجوهر متحيزا ، عين (١) وجوده . وكذلك قولهم فى كل ما حكمنا بكونه حالا لموجود زائد على وجوده . والدليل على اثبات الأحوال : أن من علم وجود الجوهر ، ولم يحط علما (٢) بتحيزه ، ثم استبان التحيز (٣) فقد استجد له (٤) علما متعلقا بمعلوم . ويسوغ تقدير العلم بالوجود ، دون العلم بالتحيز . واذا تقرر تغاير العلمين ، فلا يخلو معلوم العلم الثانى من أمرين : اما أن يكون هو المعلوم بالعلم الأول ، واما أن يكون زائدا عليه . وباطل أن يكون المعلوم بالعلم الثانى ، هو المعلوم بالعلم الأول . لأوجه : منها أن العاقل يقطع

---

(١) غير : خ
(٢) علما : ط
(٣) تحيزه : ط
(٤) له : سقط ط

عند الاتصاف بالعلم الثانى ، انه احاط بما لم يحط به قبل ، واستدرك ما لم يستدركه أولا . ويجوز تقدير الجهل بالتحيز مع العلم بالوجود . فلو كان تحيز الجوهر وجوده ، لاستحال ذلك كما يستحيل أن يعلم [الوجود ، ويجهل فى حال (١)] . ومن الدليل على ذلك : انه اذا اتحد معلوم (٢) العلمين الحادثين ، لم يتقدر (٣) القضاء باختلافهما ، قياسا على العلمين بوجود الجوهر »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا دليل بين واضح لاخفاء به . لأن الوجود يدخل تحته القديم ، والحادث . والحادث يدخل تحته الجوهر والعرض . فاذا أخبرنبى بأن موجودا حدث ، وقع للمخبر العلم بمحصول الموجود . فاذا علم التحيز ، استجد معلوم آخر ، فلو كان التحيز هو نفس الوجود ، لما استجد معلوما ، ولعلم أولا ، ما علم آخرا . ولم يتصور أن يجهل التحيز حين علم الوجود ، كما لا يصح له أن يعلم الوجود ، ويجهله . ومن الدليل على ثبوت الأحوال : أن الكليات يعقلها العقل فيعرف الحيوان ويعرف العرض على الجملة . وكذلك أنواع العرض . فذلك الذى يعقله العقل هو الحال . والوجود انما هو فى الأشخاص المحسوسة . فالأشخاص موجودة والكليات معقولة بالجوهر يعمه التحيز ، اذ كل جوهر متحيز ، فالتحيز معقول من حيث كان معقولا ، وكذلك كونية الكون ، ولونية اللون ، وعلمية العلم ، كلها أحوال .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وربما يطلق نفاة الأحوال : أن الشىء يعلم من وجه ، ويجهل من وجه . والتعرض للوجوه اثبات للأحوال [ولا يستغنى خائض فى هذا الفن ، عن التعرض للأحوال] (٤)

---

(١) الموجود من يجهله فى حالة واحدة : ط

(٢) معلوم : ط (٣) يتقرر : ط

(٤) ما بين القوسين من ط

أما بتسميتها احوالا أو وجوها أو صفات نفس ولا ينبغى أن يكع ذو تحصيل (١) من تهويل نفاة الأحوال ، بان الحال لايتصف بالوجود ولا بالعدم . فان قصارى مايذكرونه : استبعاد (٢) لايمكن اسناده الى دعوى ضرورة ، وتمسك بدليل . ومذهبنا : أن المعلومات تنقسم الى وجود ، وعدم ، وصفة وجود لا يتصف بالوجود ولا بالعدم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اضطر النظار الى ذكر الوجود [التى] تعرض لذكر الأحوال . والشىء المتحد اذا كان معلوما ، لم يصح أن يكون مجهولا . لأن العلم بالشىء يضاد الجهل به . فاذا قالوا : انه يعلم من وجه ، ويجهل من وجه ، فقد عددوا أمرين ، يكون أحدهما معلوما ، والآخر مجهولا . وهذا هو نفس قول القائلين بالأحوال .

وأما ردهم لها بقولهم : ان المعلوم ينقسم الى الموجود والمعدوم ، وليس بين الوجود والعدم واسطة . فان هذه الواسطة التى أوما اليها الأئمة ، قد بانت بالدليل ، فمحال أن نعارضه بالعلم الضرورى . وتحقيق القول فى الحال : أن المعلومات تنقسم الى معقولات . وهى الكلية والى محسوسات . وهى الأشخاص . والكليات هى الموجودة فى الأذهان لافى الأعيان . فكونها معقولة بالعقل ، هو المعبر عنه بالحال . ولابد من ثبوت ذلك .

***

قال الإمام أبو المعالى : « فاذا وضح ما قلناه . فاعلم : أن اثبات العلم بالصفات (٣) الأزلية ، مايتلقى (٤) الا من اعتبار الغائب بالشاهد ، والتحكم بذلك من غير جمع يجر الى الدهر والكفر (٥) وكل

---

(١) التحصيل : ط
(٢) لا : ط
(٣) بالصفة : ط
(٤) استبعاد وادعاء : ط
(٥) والكفر : ط

جهالة تاباها العقول . فان من قال : نقضى على الغائب بحكم الشـاهد من غير جمع ، لزمه أن يحكم بكون البارى ـ تعالى ـ جسما من حيث لم يشاهد فاعلا الا كذلك ، ويلزم منه القضاء بتعاقب الحوادث الى غير أول ، من حيث لم يشاهدها الا متعاقبة . الى غير ذلك من الجهالات »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : حمل الغائب على الشاهد ، يؤول الى ترك الشاهد . وذلك أن الدهرى اذا قال ان الحوادث لا نهاية لأعدادها ، فقد حكم للغائب بما لم يدركه شاهدا . اذ لم يجد حـوادث الا وهى متناهية . فاذا زعم أنها فى الغائب على غير حكم الشاهد ، فقد ترك حمل الغائب على الشاهد . مع ما فيه من القصور . وهو مبدأ اضلال الضالين من الالزام . ولابد أيضا من حمل الغائب على الشاهد ، اذ لو التزمنا أن يكون الغائب على خلاف حكم الشاهد ، لأدانا ذلك الى أن نخالف بين الحادث والقديم ، فى الوجود . وذلك محال .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فاذا لم يكن من جامع بـد .

فالجوامع بين الشاهد والغائب ، أربعة : أحدها : العلة . واذا ثبت كون حكم معلولا بعلة شاهدا ، وقامت الدلالة عليه غائبا (١) ، لزم القضاء بارتباط العلة بالمعلول (٢) شاهدا وغائبا ، حتى يتلازما ، وينتفى كل واحد منهما عند انتفاء الثانى . وهذا نحو حكمنا (٣) بأن كون العالم شاهدا معلل بالعلم (٤) . وسنوضح ذلك على قدر الكتاب ، اذا خضنا فى الحجاج »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : العلم انما أوجب كون محله عالما بصفة نفسية فيه . والصفة النفسية تلزم شاهدا وغائبا . ولو لزمته

---

(١) غائبا : سقط ط
(٢) والمعلول : خ
(٣) ما حكمنا : ط
(٤) بالعلم : سقط خ

شاهدا ولم تلزم غائبا ، لكان ذلك كسرا لها وخروجا عن صفة نفسها . وخروج الشيء عن صفة نفسه محال . ومن زعم : أن القديم ـ جل وعلا ـ عالم بغير علم ، فقد قدح فى تضايف العلم والعالم ، وقدح فى كــون الاسم المشتق متضمنا للمعنى المشتق منه . وكل ذلك مما سبق وتقدم . والطريقة الثانية فى الجمع : الشرط . فان ثبت كون حكم مشروطا بشرط شاهدا ، ثم يثبت مثل ذلك الحكم غائبا ، فيجب القضاء بكونه مشروطا بذلك الشرط ، اعتبارا بالشاهد . وهذا نحو حكمنا بأن كون العالـم عالما ، مشروطا بكونه حيا . فلما تقرر ذلك شاهدا اطرد غائبا . والطريقة الثالثة : الحقيقة . فمهما تقررت حقيقة شاهدا فى محقق ، اطردت فى مثله غائبا . وذلك نحوحكمنا بأن حقيقة العالممن قام به العلم ،والطريقة الرابعة فى الجمع : الدليل . فاذا دل الدليل على مدلول عقلا ، لـم يوجد الدليل غير دال شاهدا أو غائبا . وهــذا كدلالة الاحـــداث عن المحدث . فهذا أحد الفصلين الموعودين .

وأما الجمع بالشرط بين الشاهد والغائب ، فلازم متعين . وذلك أن الشرط هو المصحح لوجود المشروط ، ولا يصح وجود االمشروط دون وجود شرطه ، وان كان يجوز وجود الشرط بدون وجود المشروط . وبيان ذلك : أن الحياة شرط فى وجود العلم ، فلا يصح كون العالم عالما ، من غير أن يكون حيا . وقد توجد الحياة ، ولا يلزم بوجودها وجود العلم ، فعلى هذا يكون كل عالم حى ، ولا نعكس . فنقول : كل حى ، عالم . وانما يكون الاطراد والانعكاس فى العلة وفى الحقيقة فانا نقول : كل علم فانه يوجب للمحل القائم به كونه عالما ، وكل عالم فله علم ، أوجب كونه عالما . وأما الحقيقة وهى الحد فانها فى اطرادها وانعكاسها ، وجـب أن تلزم غائبا ، كما تلزم شاهدا . فانا اذا قلنـا بمـا قالـه الشــيخ « أبو الحسن » أن حقيقة العلم ما كان العالم به عالما ، فيجب أيضا من ذلك أن يكون كلُ عالم منْ قام به العلم .

وأما الدليل . فان حكمه فى الغائب والشاهد سواء . اذ يجب له الاطراد . ولو لم يطرد ، لم يكن دليلا . ولما دلنا الاحداث على المحدث ،

أو على العلم بالمحدث ، على اختلاف الائمة : هل المدلول هو العلم أو المدلول هو المعلوم ؟ فنعلم اذا حدثنا عن احداث وقع مما غاب عنا على الاحداث الشاهد ، حتى يكون موصلا الى العلم بالمحدث .

فهذه الروابط الأبع هى الجوامع بين الغائب والشاهد . فلما كان كون العالم عالما ، معلل بالعلم شاهدا لزم أن يكون البارى ـ تعالى ـ عالما معلل بالعلم . ولما كانت الحياة شرطا فى وجود العلم شاهدا ، لزم أن يكون البارى ـ جل وعز ـ حيا ، من حيث كان عالما . ولما كان حد العالم من قام به العلم ، انبغى بحكم اطراد الحد أن يكون البارى ـ جل وعز ـ وهو عالم له ، علم قام به . وكذلك لمااستدللنا شاهدا بكون العالم عالما على حكمه ، وجب بحكم الأطراد ، الدليل أن يدلنا كون البارى ـ جل وعز ـ عالما على قيام العلم به . والمعتزلة كسرت أطراد العلة ، واطراد الحد ، واطراد الدليل ، حين أوجبوا فى حق العالم منا قيام العلم به ، ومنعوا ذلك فى حق الله ـ جل وعز ـ واوجبوا فينا : أن حقيقة العلم من قام به العلم ، ومنعوا ذلك فى حق الله ـ تعالى ـ وكسروا الدليل ، استدلوا بكون الواحد منا عالما على قيام العلم به ، ومنعوا ذلك فى حق البارى ـ جل وعز ـ وأما الشرط فانهم كسروه ايضا من وجه ، ثم زعموا : أنهم لم يكسروه . وذلك أنا لما قلنا : ان الحياة شرط فى وجود العلم ، وهم قد قالوا : أن البارى ـ جل وعز ـ لا حياة له ولا علم ، فقد كسروا الشرط على هذا الوجه . ولكنهم يعتذرون منه ويقولون : كون الحى حيا ، شرطا فى كونه عالما ، فلا يجعلون التلازم بين الشرط والمشروط الا فى الحكم ، فى العلة . وهذا لا يغنيهم . اذ لولا الحياة فينا ، لم يكن الحى حيا ، واذ لولا العلم لم يكن العالم عالما .

قال الإمام أبو المعالى : **« فاما الفصل الثانى ، فهو مشتمل (١) على تعليل الواجب ، والرد على منكريه . والذى تبنى**

(١) مشتمل : خ ـ يشتمل : ط

المعتزلة فاسد معتقدهم فى نفى الصفات عليه • مصيرهم الى أن كـون البارى ـ تعالى ـ عالما ، واجب • والواجب يستقل بوجوبه عن مقتض يقتضيه • وليس كذلك كون العالم عالما شاهدا (١) كونه جائز ممكن • فاذا ثبت ، افتقر الى مخصص أو مقتض • وشبهوا الحكم الواجـب أو الجائز ، بالوجود الواجب والجائز • فالقديم (٢) ـ سبحانه تعالى ـ لما كان واجب الوجود ، لم يتعلق وجوه بمقتض • والحادث لما كان جائز الوجود ، افتقر وقوعه الى مقتض • وهذا الذى ذكروه دعوى عرية »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلـة فى تسـويتهم بين الوجود الواجب ، والحـكم الواجب ، غالطون بأن الوجود هو نفس الموجود ، وهو ذات من الذوات • والحكم خال من الأحوال • فكيف يشبه وجود بكونه عالما وأحدهما ذات والآخر ليس بذات ؟ ثم ان الوجود لو تخصص بمتعلق ومقتض ، لكان ذلك المقتضى فاعلا • والقديم لايفعل • والحكم اذا ثبت فانه معلل بعلة قائمة • وأى بعد فى أن يتعلق الحكم الواجب بعلة واجبة فى حق الله ـ جل وعز ـ ويتعلق الحكم الجائز فى حقنا بعلة جائزة فيطرد حكـم العلة لاقتضائهـا معلولهـا ، وان كانت العلة فى القديم واجبة • وهى فى حقنا جائزة ، كما وجب فى حقه كونه عالما ، وكان ذلك فى حقنا جائزا ؟

***

قال الإمام أبو المعالى : « فيقال لهم : بم تنكرون على من يزعم أن الحكم الواجب ، يتعلق بموجب واجب ؟ والحكم الجائز يتعلق بعلة جائزة ؟ وأما استشهادهم بالوجود ، فلا محصول له • فانا لم نحكم بما قالوه ، لوجوب وجود القديم ـ سبحانه وتعالى ـ بل قضينا به من حيث انتفت الأولية عن وجود البارى ـ تعالى (٣) ـ وما لا أول له ،

---

(١) كونه : خ ـ فانه : ط　　(٢) والقديم : ط
(٣) سبحانه : ط

يستحيل أن يتعلق بفاعل ، فان لكل (١) فعـ لمبتدأ . فاستحال لذلك تعلقه بفاعل ، واستحال ايضا تعلقه بعلة . فان الوجود لا يعلل شاهدا وغائبا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الزمهـم الامـام ـ رضى الله عنه ـ أن يعلقوا الحكم الواجب بالعلة الواجبة ، وأن لا يكتفوا بالوجوب لان وجوب كونه عالما ، لا يخزل العالمية عن العلم ، كما لا يخزل المعلومية عن العلم . ألا ترى أنا اذا علمنا البارى ـ جل وعز ـ فان معلومنـــا جاء واجب الوجود . ولم نعلمه ، الا بعلم متعلق به . فهلا قالوا : ان كون المعلوم واجب الوجود ، كان يغنينا عن أن يتعلق به علمنا ، بل يكون معلوما لنا بلا علم ، لوجوبه . كما كان هو عالما بلا علم لوجوبه ؟ فقد بان من هذا : أن الوجوب لا أثر له فى منع العلم عن البارى ـ جل وعز ـ الذى يجب بكونه عالما ، كما لا أثر لكون المعلوم واجبا فى منع تعـلق العلم . وأما الاستشهاد بالوجود ، فلا وجه له . لأن وجوده ـ جل وعز ـ لما كان واجبا ، لزم أن يكون ذلك الى غير أول ، لأن الواجب هو الذى لابد من وجوده ، فلوقدرناه معلقا بمقتض فاعل (٢) ، لكان حدثا . اذليس يجوز كون الفعل قديما ، لأن الحدوث فى مقابلة القدم . ولأن ذلك مؤدى الى وجود حوادث لا نهاية لها . فامتنع لذلك أن يكون وجود البارى ـ تعالى ـ متعلقا بمقتض فاعل . وكذلك يستحيل أن يكون وجوده متعلقا بعلة واجبة . لأن الوجود لا يعلل . اذ لو علل لم يخل من أحد وجهين اما أن يكون علة عدما أو وجودا . ومحال أن تكون علته عدما . لأن العدم نفى محض ، والنفى المحض لا أثر له . وان كانت العلة وجودا ، قلنا : انها علل الوجود ، لكونه وجودا . فلو قدرنا علته وجودا ، لافتقر الى علة . ثم تفتقر علته الى علة . ويتسلسل القول الى ما لانهاية له . وذلك محال .

❋❋❋

---

(١) كان : خ ـ لكل : ط (٢) يقتض فاعلا : ص

قال الإمام أبو المعالى : « فاما تعليل الجائز ، فباطل بالوجود • فانه جائز للحادث (١) وهو غير معلل • فان قالوا وجوب الحادث (٢) وان لم يعلل فهو متعلق (٣) بالفاعل • ومن حكم الجائز أن يتعلق بمقتض ثم قد يكون المقتضى علة ، وقد يكون فاعلا • قلنا : الوجود عندكم (٤) حال للجوهر • والجوهر كان فى عدمه جوهرا ، ثم طرأ عليه حال الوجود • فهلا زعمتم : أن كون العالم عالما (٥) شاهدا ، حال يطرأ على الذات (٦) [المستمرة الوجود بالقادر كالوجود الطارى على الذات الموصوفه بخصائص الصفات فى العدم] وذلك يفضى الى نفى العلل شاهدا • ولا محيص عن ذلك •

وقولهم يستقل الواجب بوجوبه • يبطل عليهم بأشياء : منها أن (٧) كون العالم عالما شاهدا ، اذا ثبت ، فقد التحقق بالواجبات ، من حيث لاينتفى ما وقع (٨) حتى يصير كان لم يقع ، فوجب أن يكون (٩) الحال الواقع معللا • والدليل على ذلك : أصلان من مذاهب المعتزلة : أحدهما : أنهم قالوا : الحادث غير مقدور فى حال (١٠) حدوثه • وانما تتعلق القدرة به قبل الحدوث ، فكما استقل الحادث بالوقوع عن تعلق القدرة ، فلتستقل الحال عند الوقوع عن ايجاب العلة »

---

(١) للحوادث : ط — (٢) الحوادث : ط

(٣) وهو معلق : خ — (٤) عندنا : ط

(٥) عالما : سقط خ

(٦) على الذات الموصوفة بخصائص الصفات ، وجودا وعدما - وذلك يفضى الى نفى العلل شاهدا ، ولا محيص عن ذلك .. الخ : ط

(٧) أن : ط — (٨) ما لم يقع : خ

(٩) أن لا يكون : ط — (١٠) حال : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة فى توفيقهم التعليل على الجائز ، كاسرون دليلهم ، وعاكسون له . فأما كسرهم الدليل فبالوجود . لأنه جائز فى حكم الحادث . ومع ذلك هو غير معلول . فان راموا أن ينفصلوا عن ذلك ، بأن يقولوا : ان الوجود الحادث الجائز ، وان لم يكن معلولا بعلة ، فانه مقتضى لفاعل ، فلم يخل من مقتض . وهذا تعليل للنقض ، لانهم لما قالوا : التعليل انما هو للجائز ، فكانهم قالوا : كل جائز معلول . ثم نقضوا ذلك ، وعللوا انتقاضه بأن الموجود تعلق وجوده بفاعل ، ثم ان اعتقادهم فى أن الوجود حال للجوهر ، وأنه قد كان فى العدم ذاتا وعينا ، ولم يطرأ عليه الا حال الوجود : مبطل عليهم بثبوت الاعراض . فان للقائل أن يقول : ان كون المتحرك متحركا ، حال طرأت على الجوهر ، وكذلك كون العالم عالما . وهذا يفضى الى نفى العلل شاهدا .

ثم ان قولهم : ان الواجب يستقل بوجوبه عن علة ، كما يستقل بوجوبه عن فاعل . فقول مردود عليهم ، لأشياء : منها : أن التماثل واجب للمتماثلين . وهم قد عللوه بالأخص . فهذا ابطال منهم لقولهم باستحالة تعليل الواجب .

ذكر الامام أبو المعالى : أنه ناظر شيخا من مشيخة المعتزلة ، فالزمه أن يبطل أحد الاصلين . اما تعليل التماثل ، واما احالة تعليل الواجب . قال : فاجلنى فى الانفصال شهرا [فأجلته] ثم سألته بعد انقضائه : أتجد حجة تنفصل بها ؟ فقال لى : لا . ولابد من ابطال أحد الأصلين . ثم كون العالم عالما ، اذا وجد التحقق بالواجبات ، اذ لايجوز فى حال كونه عالما ، أن يكون جاهلا . فاذا كان واجبا من هذا الوجه ، هلا قالوا : انه غير معلل طردا لمنع تعليل الواجب ؟ . وهذا يؤيده أصلان من أصول المعتزلة : أحدهما : قولهم : أن المقدور ما لم يوجد تعلقت

القدرة القديمة به ، فاذا وجد استغنى بوجوده عن تعلق القدرة بــه . فيلزمه على هذا ، أن يستقل العالم بوجوب كونه عالما فى الحال ، عن علم يفرض علة له .

ثم انهم أثبتوا صفات تابعة للحدوث ، تتعلق القدرة بالحدوث ، ولا تتعلق بهذه الصفات . فمنها : تحيز الجوهر . فان القدرة اذا تعلقت بحدوث الجوهر ، تبع حدوثــه تحيزه . وكذلك اذا أثرت القــدرة فى حدوث العلم ، كان كون العالم عالما واجبــا كمــا أن التحيز واجب . واستغنى بوجوبهما عن تعلق القدرة بهما . فاذا حكموا بأن كون العالم عالما واجب ، مع ايجابهم تعليله . فقد نقضوا ما أصلوه من أن الواجب مستغن . وهذا يبين أن الوجوب لاينافى التعليل .

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يبطل ماقالوه : انهــم طردوا الشرط شاهدا وغائبا ، وحكموا بأن كون العالم عالما ، مشروط بكونه حيا . ثم قضوا بذلك فى كون البارى ـ جل وعز (١) ـ عالمــا قادرا . فاذا لم يفصلوا بين الواجب والجائز ، فى حكم الشرط ، لــم يسغ لهم الفصل فى حكم العلة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لامرية فى ان ارتباط العــلة بالمعلول ، أشد وأقوى ، من ارتباط الشرط والمشروط . لأن العــلة توجب الحكم بوجودها ، وتمتنع بعدمها . والشرط ان امتنع وجــود المشروط دونه ، فلا يمتنع وجود الشرط مع عدم المشروط . اذ يجــوز ان يكون الحى حيا ، ولا يكون عالما . وان لم نجوز أن يكون عالما مع

---

(١) تعالى : ط

انتفاء كونه حيا . فاذا كان هؤلاء متساوون بين الشرط والمشروط غائبا . وشاهدا ووجوبا وجوازا ، فأحرى وأولى أن يساووا بين العلة والمعلول غائبا [وشاهدا] ووجوبا وجوازا لما ذكرناه من قوة العلاقة التى بين العلة والمعلول .

...   .

قال الإمام أبو المعالى : « فاذا ثبت مضمون الفصلين ، خضنا بعدهما فى الحجاج . ونحن الآن نقيم على الخصوم ثلاثة أدلة ، يفضى كل واحد منهما ، الى القطع . والله المستعان »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : تشاغل « أبو المعالى » فى أول أخذه فى اثبات الصفات بهدم القواعد التى بنت عليها المعتزلة رأيها ، فى نفى الصفات . فهدم تعليل الواجب وبين صحة الأحوال وثبوتها ، وأوضح كون العلة من الأمور التى يجمع بها بين الشـــاهد والغائب ، فلما أحكم هذه الأصول ، أخذ الآن فى ثبوت الصفات .

...   .

قال الإمام أبو المعالى : « فالطريقة الأولى : أن نقول : سلمتم لنا أن كون العالم عالما ، حكم ثابت للذات . كما أن كون المريد مريدا حكم (١) ثابت للذات . ثم منعتم كون البارى ـ تعالى ـ مريدا لنفسه . وكل ماصدكم عن ذلك فى كونه مريدا ، فهو متقرر (٢) فى كونه عالما ، فيتضح (٣) الجمع فى السبر والتقسيم . ونقول : امتناع كون البارى ـ تعالى ـ مريدا لنفسه ، لايخلو اما أن يستند الى وجوب تعليل هذا الحكم غائبا . كما ثبت تعليله شاهدا . فان كان الامر كذلك

---

(١) حكم : ط
(٢) متقدر : خ
(٣) ويتضح : ط

فيجىء من مضمونه ، تعليل كونه ـ تعالى ـ عالما ، طردا للعلة المقدرة شاهدا . وان كان ماذكرناه فى حكم الارادة ، يستند الى ما هذوا به ، من انه (١) لو كان مريدا لنفسه ، لكان مريدا لكل المرادات . وقــد اوضحنا ابطال ذلك عليهم ، عند كلامنا فى حكم الارادة . فاذا بطــل معولهم فى منع كون البارى ـ تعالى ـ مريدا لنفسه ، فلا يبقى بعــده الا ماذكرناه . وليس يجرى كون المريد مريدا ، مجرى كون الفاعــل فاعلا . فان للمريد بكونه (٢) مريدا ، حكما وحالا على التحقيق . وليس للفاعل بكونه فاعلا حال . فهذه طريقة قاطعة فيما نلتمسه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة نقضت ما أصلته من كون البارى ـ جل وعز ـ عالما بنفسه ، وأنه ليس عالما بعلم ، بما اعتقدوه من كونه مريدا حين منعوا أن يكون مريدا لنفسه . والعلة قد ثبت أنهــا تطرد غائبا وشاهدا ، وكذلك ماينوب مناب العلة ، وهو تعليق حكــم العلم بالنفس ، يجب أن يطرد . ولما لــم يطردوه ، كان كسرا للدليل منهم له ، فلم يكفهم أن كسروا العلة وملازمة حكمها لها ، حتى جعلوا حكمها فى الغائب على خلاف حكمها فى الشاهد ، حتى كسروا أيضا حكم النفس ، فأثبتوه فى موطن . ونفوه فى موطن . والذى حملهم على أن يفرقوا بين كونه مريدا وبين كونه فاعلا ، وان كان كونه مريدا انمــا اقتضته ارادة حادثة فى غير محل . لأن كونــه مريدا حــال للبارى ، وليس تحت كونه فاعلا ، الا وجود الفعل . ولا يرجع الى الذات منــه حال ولا حكم .

فان قيل : اذا كانت الارادة والحوادث أيضا حادثة ، فلم رجــع الى ذاته من الارادة الحادثة حكم . ولــم يرجع اليــه من فعله ســائر الحوادث حكم . والذى فصلوا به بين الارادة الحادثة وسائر الحوادث :

---

(١) لأنه : خ ـ من أنه : ط (٢) كونه : خ

أن الحوادث ان كانت أعراضا فلابد لها من محال تقوم بها ، فترجع أحكام تلك الأعراض الى تلك المحال • وان كانت جواهر فالجواهر لاتوجب أحوالا • والارادة التى أثبتوها لله ، ليست فى محل • وزعموا : انها لما لم تكن فى محل ، رجع الحكم منها الى ماليس فى مكان محل ، فلهذا فرقوا بين كونه مريدا وبين كونه عالما • وابطال ارادة حادثة فى غير محل ، يأتى بيانه مستقصى ان شاء الله تعالى •

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « والطريقة الثانية (١) : أن نقول: قد ثبت أن كون العالم عالما شاهدا ، معلل بالعلم • والعلة العقلية مع معلولها يتلازمان • ولا يجوز تقدير واحد منهما دون الثانى (٢) ولو جاز تقدير كون العالم عالما دون العلم ، لجاز تقدير العلم من غير أن يتصف محله بكونه عالما • ولا معنى لايجاب العلم حكمه ، الا ان يلازمه ، فانه لا يثبته اثبات القدرة مقدورها ، فلو جاز ثبوت الحكم دون العلة لوجوبه ، لجاز وجود العلة دون حكمها لوجوبها • والعبارة المتداولة بين الأصوليين : تسمية (٣) العالم عالما تقتضى علة موجبة ، موضوعة للتفاهم ، والميز بين باب وباب • (٤) واذا ثبت ذلك شاهدا ، وجب القضاء به غائبا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : يقدر أن العلم والعالم والمعلوم ، بينهما نسب اضافية فالعلم ماعلم بـه المعلوم ، والعالم من علم بالعلم المعلوم ، والمعلوم ماعرفه العالم • فكل هذه النسب ، فالى العلم تنتسب لأن العالم ليس اسما جامدا ، كاسد وحجر • وانما هو اسم

---

(١) الثالثة : خ (٢) فلو : ط
(٣) أن تسمية : ط (٤) فاذا : ط

مشتق من العلم . وحقيقة الأسماء المشتقة : أن تدل وتتضمن الاسم المشتق منها مع زيادة . والعلم لما كانت حقيقته معرفة المعلوم على ماهو به ، وكان معنى العالم : العارف بالمعلوم على ماهو به ، ابتغاء أن يكون فيه العلم الذى به عرف المعلوم ، على ماهو به ، ولم يكن دالا على أن اللفظ المشتق ، يدل على اسم الأول المشتق منه . انك تقول : هذا لون . فيدل على معنى لم يقترن بموضوع . فاذا قلت : ملون ، دل على لون مقترن بموضوع .

ثم الزيادة تكون على وجوه : منها الاقتران بالموضوع . كما ذكرناه . ومنها نسبة اضافية . كقولنا : المعلوم . فان بين العلم والمعلوم تضايقاً لا يصح وجود احدهما دون الثانى . وقد تكون الزيادة زمانا ، كقولنا : قعود ، فيدلنا على معنى لم يقرن به زمان . ثم نقول : قام فيدل على المعنى الأول مع زيادة الزمان .

فاذا ثبت ان العالم مشتق من العلم ، لزم أن يتضمن العلم لامحالة . ولو أنا نخزل العالم عن العلم وهو مشتق منه ، لخزلنا العالم عن المعلوم ، حتى يوجد عالم لا معلوم له . والمتضايفان متلازمان ، لايصح أن يتصور العقل احدهما دون الآخر . وكذلك الاسم المشتق يتضمن اللفظ المشتق منه ، لا محالة . ومن زعم : أن العالم لم يصح ثبوته من غير علم ، فقد قدح فى أصلين عظيمين . وهما تلازم المتضايفين ، وتلازم المشتق والمشتق منه .

واما قول « الامام » أن تسمية العالم عالما ، يقتضى علة موجبة موضوعة للتفاهم ، والميز بين باب وباب ، فان الأمر فى هذا راجع الى المعانى ، لا الى العبارات والتسميات . لأن التسميات راجعة الى اللغة . واللغة لا مجال للعقل فيها . وتكلمنا نحن ههنا على أمر معقول . فالواجب : الاعراض فيه عن ذكر العبارات والتسميات الراجعة الى اللغات .

وقد قال بعض الأئمة : ان العلم اذا قام بمحل ، فان لذلك المحل اسمين وجيزوطويل . فالطويل قولك ذو علم ، والوجيز قولك عالم ، فكما صرح الاسم الطويل عن العلم ، وهو قولك ذو علم ، كذلك يضمن الاسم الوجيز العلم . والذى يدلك على ثبوت العلم للبارى جل وعز : انا نقول فيه : أنه موجود قديم ، فيعطينا الوجود أنه ليس بعدم . ويعطينا القديم : أنه لا أول له . ثم نقول : عالم فيفهم منه مالا يفهم من الموجود . وما ذاك شىء ، الا العلم . ومن زعم : أن البارى تعالى عالم بلا علم ، فيجب عليه أن يقول : أن مفهوم قولنا عالم ، مفهوم قولنا موجـود . لأن موجودا لما لم يتضمن علما ، لا يفهم منه أنه عالم . فلو كان عالم أيضا لايتضمن علما ، لانبغى أن يكون مفهومه مفهوم الوجود ، لاجتماعهما فى أن كل واحد منهما لايتضمن علما . ولما فهمنا من عالم ما لم نفهمه من موجود ، علمنا أن ذلك المفهوم هو العلم لامحالة . فان قالوا : كون العالم شاهدا انما يعلل لجوازه ، فقد قدمت مـا يبطل ذلك فى النفى والاثبات ، يشير الى الوجود الجائز الذى لا يعلل ، والى كون العالم عالما ، اذا حصل ، فقد وجب ، وهو مع ذلك معلل . وهذا كله مما سبق مستوفى .

***

قال الإمام أبو المعالى : « فان قالوا : كون العالم عالمـا غائبا ، على خلاف كون العالم عالما شاهدا ، واذا ثبت حكم المعلل (١) لعلة ، فانما يلزم تعليل مثل ذلك الحكم بالعلة طردا . قلنا : (٢) الوجه الذى يقتضى العلم لاجله (٣) شاهدا حكما يقتضيه غائبا ، واذا اختلف العلمان فلا يثبت حكم الاختلاف بحكميهما (٤) من الوجه الذى تقتضى

(١) معلل بعلة : ط
(٢) الوجوه التى : خ
(٣) لاجله : سقط ط
(٤) لحكميهما : ط

العلة معلولها لأجله (١) • فان العلم شاهدا يخالف العلم القديم عندنا بكونه حادثا ، عرضا مختصا بمتعلق واحد • الى غير ذلك • والحكم بهذه الوجوه لا يوجب كون العالم عالما ، وانما يوجبه من حيث كان (٢) علما • وذلك ثابت شاهدا وغائبا •

ثم ما الزمونا فى تباين الحكمين فى حكم العلة ، يلزمهم فى تباينهما (٣) فى حكم الشرط »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كان علم البارى ـ جل وعز ـ قديما ، خالف علمنا الحادث ، ولما كان صفة قائمة بذاته ، خالف علمنا الذى هو عرض • ولما كان متعلقا بالمعلومات التى لا تنتاهى ، خالف علمنا المتعلق بمعلوم معين واحد • فظنت المعتزلة أن حمل وجوب العلم لله ـ جل وعز ـ اذا كان عالما كوجوب العلم لنا ، اذا كنا عالمين ، لأن العلمين لو قدر ثبوت العلم القديم الذى نفوه مختلفان ، فكيف يصح أن يجمع بين مختلفين فى قضية واحدة ؟ ولا فرق بين من يقول : انا لما كنا عالمين ، ولزم أن نكون عالمين بعلم ، لزم أيضا أن يكون البارى ـ تعالى ـ عالما بعلم ، مخالفا لعلومنا •

وأى فرق بين من يقول هذا ، وبين من يقول : اذا قام الدليل على انا قادرون بقدرة ، فيلزم أن يكون البارى ـ جل وعز ـ عالما بعلم ؟ لأن القدرة كما خالفت العلم ، كذلك أيضا يخالف العلم القديم الحادث • وهذا الذى قالوه ليس بحجة علينا ، ولا قادح فى دليلنا • فان القدرة خالفت العلم من حيث كانت قدرة ، وكان العلم علما ، وكانت القدرة متعلقة بالمكتسبات وكان العلم متعلقا

---

(١) من أوجه : خ (٢) يكون : ط ـ كان : خ

(٣) تباينها : خ

بالمعلومات ، وأما العلم فانه علم قدر قديما أو حادثا . وحقيقة العلمية ثابتة لهما . ثم مايقع به اثبات كون العالم عالما ، لايرجع الى شىء مما يخالف به العلم الحادث العلم القديم . فان كون علمنا حادثا ، لا اثر له فى كوننا عالمين . اذ الجوهر حادث والقدرة حادثة ، ولا أثر لواحد منهما فى كوننا عالمين ، كذلك أيضا لم يكن كون علمنا عرضا ، مما يوجب لنا كوننا عالمين . فان السواد عرض ، واذا قام بمحل لم يوجب لـه كونه عالما ، كذلك أيضا اختصاص علمنا بمتعلق واحد ، لا يوجـــب لنا كوننا عالمين . فان قدرتنا تتعلق بمتعلق واحد . وقد علمنا أن القدرة اذا قامت بنا ، لم توجب لنا كوننا عالمين . فاذا ثبت أن هذه الأمــور الذى وقعت المخالفة بها بين علمنا والعلم القديم ، لا يوجب واحد منهما كوننا عالمين . وانما يوجبه كون علمنا علما . والعلمية تتحقق فى العلم القديم ، كما تتحقق فى العلم الحادث . فاذا أوجبت العلمية فى علمنا الحادث ، أن لانكون عالمين الا بقيامها بنا كذلك ايضا يجب فى حق القديم ، ألايكون عالما الا بقيام العلم به ، لأن العلمية هى الموجبـــة للعالمية . وهى موجودة . كما أنها موجودة شاهدا .

ثم العجب منهم أن يفصلوا بين علمنا والعلم القديم . بالاختلاف الذى ذكروه حتى حكموا بأن العالم منا لا يكون الا عالما بعلم ، والبارى ـ جل وعز ـ عالم ، وليس عالما بعلم . ولم يفصلوا بين كوننا عالمين ، وكون البارى ـ جل وعز ـ عالما . وان اختلف حكمنا فى ذلك ، مــع حكم الاله فى حكم الشرط ، بل قالوا : ان كون البارى ـ تعالى ـ حى ، شرط فى كونه عالما . كما كان ذلك فى حقنا .

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « والطريقة الثالثة : وهى عمدة شيخنا ـ رضى الله عنه ـ أن نقول : العلم (١) المتعلق بالمعلوم ، علم .

---

(١) العلم : ط

فاذا زعمتم أن البارى ـ تعالى ـ عالم بالمعلوم ، والمعلوم فى حقيقة محاط به ، فلا يتقدر معلوم محاط به ، لا يتعلق به متعلق • ثم المتعلق بالمحاط به ، يستحيل أن يكون خارجا من قبيل العلوم • ولا معنى لتعلق العلم بالمعلوم ، الا أن كون المعلوم محاطاً به • وهذا آكد على اصول المعتزلة • فانهم قالوا : تعلق العلمين بالمعلوم الواحد ، يوجب تماثلهما • وبنوا على ذلك : مماثلة العلم القديم ـ لو ثبت ـ للعلم الحادث • وذلك قاطع اذا تأملته »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الصفات تنقسم الى صفات لاتتضمن متعلقا ، كالحياة والحركة والسكون • ونحو ذلك • والى صفات تتضمن متعلقا لابد منه ، ولا تعقل الا بمتعلقه ، كالعلم والقدرة والارادة والادراكات • فالقدرة لابد لها من مقدور ، وكذلك العلم ، وكذلك الارادة ، وكذلك الادراك • فالبارى ـ جل وعز ـ له المعلومات التى لاتتناهى ، لابدلها من متعلق يتعلق بها • ثم المتعلق بها ، لايجوز أن يكون موصوفا • لأن الموصوف ليس فى نوعها متعلق • واذا لم يكن بد للمعلوم من متعلق ، وقد بطل أن يكون ذات البارى ـ تعالى متعلقه • لانها موصوفة ، لم يبق الا أن يكون المتعلق من قبيل الصفات • ولايجوز ايضا أن يكون المتعلق من قبيل الصفات ، التى لا تعلق لها ، كالحياة ؛ وكذلك أيضا لايجوز أن يكون المتعلق بالمعلوم قدرة ، ولا ارادة ، ولا ادراكا اذ لاتضايف بين المعلوم والقدرة ، ولا بين الارادة والمعلوم ، ولا بين الادراك والمعلوم • نعم قد يكون بين الارادة والمعلوم تلازم ، لا على سبيل الاضافة فاذا تبين أن المعلوم مفتقر الى متعلق • وبطل كون الذات وكون الصفات التى من شأنها أن لاتتعلق بمتعلق ، وبطل أيضا كون القدرة والارادة والادراك متعلقا بالمعلوم ، لعدم النسبة الاضافية بينه وبين هذه الصفات ، لم يبق وجه تعلق بها الا العلم •

ومن نفى العلم ، أبطل النسبة الاضافية التى بينه وبين المعلوم . وعن « الشيخ » عن المعلوم بالمحاط به . وهذا صحيح فى تعلق علم الله ـ جل وعز ـ وقد يصح (١) لفظا فى حقنا ، اذا تعلق علمنا بذات الله ـ جل وعز ـ وبعلمه ، ولأن الشرع نفى عنا الاحاطة بـه . قـال الله تعالى : « ولايحيطون به علما (٢) » وقال تعالى : « ولايحيطون بشىء من علمه الا بما شاء (٣) » .

وجعل المعتزلة تعلق علمين بمعلوم واحد قاضيا بتماثلهما ، حين اعتقدوا أن اخص صفات العلم تعلقه بمعلوم واحد . والتماثل عندهم انما يكون بالاجتماع فى الأخص . والزمونا على ذلك ان نقول : ان علم البارى ـ جل وعز ـ اذا تعلق بمعلوم ، وتعلق علمنا بذلك المعلوم ، فيجب تماثلهما . وهو محال . لأن علم الواحد منا حادث ، وعلم البارى ـ جل وعز ـ فى حق من أثبته قديم .

وهذا الذى قالوه غير صحيح . فانا وان حكمنا بأن علمنا متعلق بمعلوم واحد ، فلا نقول ذلك فى علم الله ـ جل وعزـ وله الاحاطة بما لا يتناهى . فكيف يصح أن يماثل علمنا ، الذى لا يصح أن يتعلق الا بالمتعلق المعين ، علما ، له الاحاطة بالمعلومات ، التى لاتتناهى ؟ واخص صفات العلم القديم تعلقه بما لايتناهى ، من المعلومات . فقد بان : أن المعلومين لم يجتمعا فى الأخص ، بل للعلم القديم عمـوم التعلق ، وللعلم الحادث خصوصه .

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « ومعول نفاة الصفات على طرق منها ادعاؤهم تعليل الواجب ـ كما قدمناه ـ وقد سبق الاعتراض عليه

---

(١) يفتح : ص (٢) طه ١١٠
(٣) البقرة ٢٥٥

بما فيه مقنع . ومما يتمسكون به ايضا (١) أن قالو : لو اثبتنا صفات قديمة ، لكانت مشاركة للبارى ـ تعالى ـ فى القدم . وهو أخص صفات الذات . والاشتراك فى الأخص ، يوجب الاشتراك فيما عداه من الصفات . ومساق ذلك (٢) يقضى بكون الصفات آلهة . وهذا الذى ذكروه تعرض للدعاوى من غير برهان . وأما قولهم : الاشتراك فى الأخص يوجب الاشتراك فيما عداه (٣) من الصفات ، ثم لو سلم لهم ذلك جدلا ، نوزعوا فى كون القدم أخص أوصاف البارى ـ تعالى ـ ولا يجدون الى اثبات ذلك سبيلا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم الرد عليهم فى كون الأخص علة توجب التماثل فى جميع الصفات ، بالبرهان القاطع . ثم يقال لهم : لا معنى للقديم الا أنه الذى لا أول له ، فاذا رجع القدم الى انتفاء الأولية . كيف تجعلونه صفة ؟ ثم تزعمون : أنه أخص الصفات . والصفات ابدا انما هى صفات ثبوت ، وكل ما يرجع الى النفى ، فليس بصفة . وهذا وجه يبطل عليهم القدم من الصفات .

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « ثم يقال لهم : الارادة التى اثبتموها للبارى ـ تعالى (٤) ـ حادثة قائمة فى غير محل ، مثل على زعمكم للارادة الثابتة للعبد ، القائمة به ، اذا تعلقنا بمتعلق واحد . وهما

---

(١) أيضا : ط (٢) ذلك : ط

(٣) فيما عداه . فهم فيه منازعون . ثم لو سلم لهم ذلك جدلا ، نوزعوا فى كون القديم أخص أوصاف البارى ـ تعالى ـ ولايجدون ، الخ : ط

(٤) تعالى فى غير محل ثابتة مثل على : ط ـ تعالى فى غير محل ثابتة مثل على : خ

مشتركتان فى الاخص ، يثبت لاحدهما وجوب القيام بالمحل ، ويستحيل ذلك على الثانية ؟ . وهذا ينقض ما حاولوه من وجوب اشتراك المشتركين فى الاخص ، فى جميع الصفات »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : هذاقد تقدم. وهو مبطل لقول المعتزلة ، لان ارادتنا عرض من الأعراض لابد لها من محل تقوم فيه . وارادة البارى - جل وعز - عرض من الاعراض ، لم تفتقر الى محل واذا تعلقت الصفتان المتعلقتان بمتعلق واحد ، وجب تماثلهما . وقد تعلقت ارادة البارى تعالى - بغير ما تعلقت به ارادتنا . ووجب لارادتنا المحل . واستغنت ارادة البارى - تعالى - الحادثة عن المحل . فقد تباينت الارادتان . هذا التباين . وهما مع ذلك متماثلان . وبطل بذلك قولهم بان الاجتماع فى الأخص ، يوجب الاجتماع فيما عداه .

***

قال الإمام أبو المعالى : « على انا نقول لهم : منعكم تعليل الواجب ، يناقض مصيركم الى ان الاجتماع فى الأخص ، يوجب الاجتماع فيما عداه . فان تماثل المثلين واجب ، وتعرضكم لتعليله تصريح بتعليل الواجب »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : هذا قد تقدم . وقد ظهر منه : ان المعتزلة لابد لها من أن تنقض أحد الأصلين : اما منع تعليل الواجب ، واما منع تعليل التماثل ؛ وهو بين لا اشكال فيه .

***

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يتمسكون به (١) انهم قالوا : علم البارى - سبحانه وتعالى - على زعمهم - (٢) يتعلق بما

(١) أن : ط

(٢) زعمكم : ط

لا يتناهى (١) من المعلومات على التفصيل . وهو فى حكم علوم (٢) مختلفة حادثة . اذ لا يتعلق العلم الحادث بالسواد والبياض (٣) فاذا تعلق علم البارى ـ سبحانه ـ بالمعلومات المختلفة ، كان فى حكـــم العلوم الحادثة (٤) واذا لم يبعد ذلك ، لـم يبعد أيضا كونه فى حكم القدرة . وان كانت القـدرة والعلم مختلفين شـاهدا . ويلزم من مفـــاد ذلك : الاجتزاء بصـفة واحـــدة ، تكون فى حكم العلوم والقــدرة والحياة (٥) .

وهذا الذى ذكروه مما لا يلزم الجـواب عنه ، نظرا . فانـــه كلام (٦) مبهم فى تفصيل الصفات ، ومصيرهم الى نفى أصلها . ثـم اذا أوضحنا (٧) فى معتقدنا . وان لم يكن يلزمنـــا فى طريق (٨) الحجاج . قلنا : القضية العقلية تدل على اثبات الصفة على الجملة . فاما كون العلم زائدا على القدرة ، فمما لا يتوصل (٩) الى القطع به عقلا . والسبيل فيه : التمسك بأدلة السمع . فان المتكلمين فى الصفات بالنفى والاثبات ، مجمعون على نفى صفة هى (١٠) فى حكم العلم والقدرة . ومن رام اثبات صفة فى حكمها ، كان خارقا للاجماع » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة لما نفوا صـــفات البارى ـ جل وعز ـ لم يصح منهم فى حكم الجـدل : أن يكلمونا فى

---

(١) يتعلق : ط ـ زعمهم ما : خ
(٢) العلوم المختلفة الحادثة : ط
(٣) والبياض : ط (٤) الحادثة : ط
(٥) والحياة والقدرة : ط (٦) منهم ـ ط مبهم : خ
(٧) فيه : ط (٨) طرق : ط
(٩) لا يتوصل القطع اليه عقلا : ط
(١٠) هى : خ

اثبات صفتها ، لأن تفاصيل الصفات فرع المثبوت (الصفات) . ونافيها لم يثبتها . فضلا عن أن يثبت لها تفاصيل أحكام . ثم انا نقول : العلم [لابد منه] اذ تدل الأدلة عليه ، لأن المعلوم متعلق ولابد له من متعلق . والموصوف لايتعلق . وكذلك الحياة . وكثير من الصفات لاتتعلق . وكذلك القدرة لا تتعلق بالمعلوم ، من حيث هو معلوم ، وانما يتعلق به العلم . وهذا كله مما سبق بيانه .

فاذا ثبت أن العلم لابد منه ، علم من طريق سمع أيضا : أن القدرة لابد منها . وأنها زائدة على العلم . وكذلك الارادة ، وسائر الصفات . وهذا مما يعلم بالسمع . فان الاجماع انعقد على أن البارى – جل وعز – ليس له صفة واحدة ، توجب كونه عالما وحيا وقادرا . اذ الأمة تنقسم الى نفاة الصفات ، والى مثبتيها . والمثبتون لها ، يثبتون العلم والقدرة وسائر الصفات ، وليس فيهم من يثبت صفة تنوب مناب الصفات . والمثبت لها خارق للاجماع .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : اذا لم يبعد ثبوت علم فى حكم علوم ، فما المانع من مصيرنا الى أن البارى – تعالى – عالم بالمعلومات لنفسه . قادر عليها بنفسه . وتكون نفسه فى حكم العلم والقدرة . وذلك يفضى الى الاستغناء بالذات عن الصفات ؟ قلنا : هذا ليس باستدلال (١) . فانكم بنيتم قولكم هذا ، على أصل تعتقدون فساده . اذ العلم الذى اعتقدناه ، غير ثابت عندكم ، فكيف تبنون مذهبكم على ما تعتقدون بطلانه ؟] ثم مضمون ما عولتم عليه : يقضى بما توافقوننا

---

(١) بالاستدلال : ط

على بطلانه] (١) وذلك إن ذات البارى ـ تعالى ـ ان كان فى حكم العلوم لكان عالما ، وهذا مالا ينتحله أحد من أهل الملة • وقد قـال « أبو الهذيل » : البارى تعالى عالم بعلم وعلمه نفسه ، ونفسه ليس بعلم • وعد هذا من فضحاته (٢) وهو مع مفارقة ماانكره سـائر المعتزلة ينكر كون البارى تعالى علما وقدرة • وحق الناس بمنع (٣) ذلك المعتزلة • فانهم قالوا : لو ثبت للبارى تعالى علم متعلق بمعلوم علمنا كان مثلا لعلمنا • ولو قضوا بكون ذاته فى حكم العلوم ، لألزموا كون ذاته علما ، وهذا مايابونه » (٤)

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : لايصح أن يكون كونه جل وعز عالما ، حكما أوجبه الذات • لأن الذات الموصوفة لاتوجب الأحكـام ، وانما توجبه الصفات • فلو كانت الذات توجب كونه عالما ، لكانت الذات علما • وهذا مالم يقل به قائل • وهو قلب للأعيان ، لأن كون الصـفة والموصوف صفة ، أو فى معنى الصفة محال وعن هـذا المحال أراد أبو الهذيل أن يفر ، حين قال : إن البارى عالم بعلم ، وعلمه نفسه • وهذا كان يقتضى انقلاب الموصوف صفة • فقال بعد ذلك : ونفسه ليس بعلم • وهذا الذى قاله محال • لأن النفس واحدة ، والواحد لايتطرق اليه النفى والاثبات •

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« فان قيل : ان كان ماذكرتـم دفعاً لكلام الخصم ، فبم تدفعون ذلك عن أنفسكم • وقد زعمتم أن العقل يقضى باثبات الصـفة على الجملة ؟ والكلام فى التفاصـيل موقوف على ادلة السمع (٥) ؟ قلنا : هذا ممالايحتمل هذاالمعتقد استقصاؤه (٦)وبسطه**

---

(١) من ط
(٢) فضائحه : ط
(٣) بالتزام : ط
(٤) وهذا مما يابونه أصلا : ط
(٥) الأدلة السمعية : ط
(٦) استقصاؤه : سط ط

ولكن القدر اللائق به ان العقل يدل على اثبات العلم ، ثم المصير الى أن العلم زائد على النفس : مدركه السمع . فاذا دل العقل على اثبات العلم وانعقد الاجماع على أن وجود البارى تعالى ليس بعلم ، فيحصل من مدلول العقل والسمع (١) : اثبات علم زائد على الوجود . وبالله التوفيق »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الفصل طريف من كلام الامام ، لانه جعل العقل موصلا الى العلم بثبوت العلم ، وجعل كون وجود البارى ـ تعالى ـ ليس بعلم : معلوم بالسمع . وكيف يصح أن يصرف وجود البارى ـ تعالى ـ الى علم وهو ـ جل وعلا ـ قائم بنفسه مستغن عن المحل ؟ وهذا مما ثبت من صفاته الواجبة . والعلم مفتقر الى المحل ، فكيف يصح أن يقدر وجوده غير مستغن عن المحل ، من حيث هو علم مستغن عنه ، من حيث هو قائم بنفسه ؟ هذان حكمان متناقضان لايصحان من موجود واحد ، وكيف يصح أن تكون ذات البارى تعالى فى حكم العلم ، وذاته من حيث هى ذات موصوفة ، لاتوجب حكما ، ولا تتعلق بمتعلق ؟ كما لا يوجب الجوهر حكما ، وهو موصوف ، ولا يتعلق بمتعلق . والعلم يوجب للمحل الذى قام به كونه عالما ، ويتعلق بالمعلوم على ماهو به .

ثم ان الذات من حيث هى ذات موصوفة لايفتقر وجودها ، الى شرط يصحح ثبوتها ، والعلم مشروط بوجود الحياة ، لايصح وجوده دون وجودها . وهذه كلها براهين عقلية توصل الى العلم بأن وجود البارى ـ تعالى ـ ليس بعلم . وأيضا : فانا لم نعلم البارى ضرورة . واذا علمناه

---

(١) السمع والعقل : ط

بأفعاله . وأفعاله لاتصح الا من قادر عليها ، مريد لها ، عالم بها ، متصف بالحياة . اذ العجزة والغافلون والجهلة والموتى لايفعلون . فلو كانت ذاته علما لما صح أن يكون قادرا ولا عالما ولا حيا مريدا . لأن الصفات لاتقوم بالصفات . واذا كان الدليل الموصل لنا الى العلم بالله — جل وعز — مقتضيا كون المدلول : حيا عالما قادرا مريدا ، لزم بالعقل أن يكون موصوفا . وكونه موصوفا يحيل كونه صفة فلم يحال العلم على أن البارى تعالى ليس بعلم على السمع والاجماع . وأى حاجة مع هذه القواطع من البراهين ، الى الالتجاء فى ذلك الى السمع ؟

فصل

ارادة الله قديمة

قال الإمام أبو المعالي : « قد ذكرنا الدليل على اثبات كون البارى تعالى مريدا عندما تعرضنا لاثبات العلم باحكام الصفات ثم مذهب أهل الحق : أن البارئ - تعالى - مريد بارادة قديمة • وقد زعمت المعتزلة البصريون : أنه مريد بارادات (٢) حادثة ، لا فى محال • وذلك باطل من أوجه : منها : أن ارادته لو كانت حادثة لافتقرت : الى تعلق ارادة بها • فان كل فعل ينشئه الفاعل ، وهو عالم به وبايقاعه على صفة مخصوصة فى وقت مخصوص فلابد أن يكون قاصدا الى ايقاعه ، ونفى (٣) القصد الى ايقاع فعل مع العلم به ، يلزم صاحبه نفى المقصود الى (٤) جميع الأفعال »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : علم الله تعالى وارادته وقدرته صفات متعلقة • وأعمها تعلقا : العلم فانه يتعلق بالواجب والجائز والمستحيل ، فوجود البارى تعالى واجب ، ووجود صفاته واجبة • وهى معلومة • واجتماع الضدين وانقلاب الأعيان وكون الجسم فى مكانين • كل ذلك محال • وهو معلوم • والجائز كنزول المطر ، ونبات النباتات وتعاقب الأعراض على الجواهر ، جائز • وهو معلوم • ودونه فى العموم : تعلق القدرة ، لأنها لاتتعلق ، بالواجب الوجود ، ولا بالمحال • وانما تتعلق بالجائز الممكن • والارادة أخص تعلقا منها ، لأنها انما تتعلق بما علم الله أنه يوجد ، أو علم أنه يعدم عدما جائزا ، ولا تتعلق بجميع ما تتعلق به القدرة •

---

(١) باحكام الصفات : ط - بالصفات : خ
(٢) بارادة : ط بارادات : خ
(٣) ومنشيء : خ - ونفى القصد : ط
(٤) الى ايقاع جميع : ط

فاذا ثبت هذا ، وعلمنا بالأفعال وترتبها واختصاصها ، أنها دالة على الارادة ، علمنا بذلك ثبوت الارادة لله ـ جل وعز ـ قديمة قائمة بذاته ، لأنها لو لم تكن قائمة بذاته لم توجب كونه مريدا ، ولو لم تكن قديمة لم تقم بذاته ، وذاته مقدسة عن قيام الحوادث بها .

وأما المعتزلة : فانهم وأن نفوا الصفات مع اثباتهم الأحكام ، فقد خالفوا فى الارادة ، أصلهم المضطرد فى سائر الصفات . فقالوا : ان البارى جل وعز مريد بارادة حادثة يخلقها فى غير محل ، يريد بها الحوادث . وانما حكموا بحدوثها حين رأوا أن الارادة انما تتخصص بها المتخصصات فيما لا يزال ، ولم يروا لها حكما فى الأزل ، لاستحالة الخلق أزلا . وحكموا انها فى غير محل ، لأنها لو كانت فى محل لم يكن بد من أن يكون ذلك المحل حيا ، لأن الارادة مشروطة بوجود الحياة ، كما أن العلم مشروط بوجودها . ولو قامت الارادة بذلك المحل ، لرجع الى المحل كونه مريدا ، ولم يرجع الى البارى ذلك الحكم . فقدروها فى غير محل ، ليرجع الحكم منها الى البارى جل وعز ، وهو موجود فى غير محل . وهذا كله باطل . بأن الارادة اذا قدرت حادثة ، فلابد أن تفتقر الى ارادة يراد بها ، ثم يتسلسل ذلك الى غير غاية ، لأننا انما أثبتنا الارادة لتخصص الحوات بها ، ثم التخصص ينقسم قسمين :

أحدهما : التخصص بالزمان . وهذا هو تخصص الأعراض وتخصص الجوهر الفرد .

والثانى : التخصص ، بالزمان ، والتخصص بالهيئة وذلك انما يكون للأجسام المؤلفة المتركبة . ولما علمنا أن هذه كلها مفتقرة الى الارادة لحدوثها ، والارادة حادثة ، فلتكن مفتقرة الى ارادة . وأما ما زعموا من أن الارادة لاتراد . فقول باطل . لو طرد لجاز لقائل أن يقول : ان العلم يعلم به ولايعلم فى نفسه ، قياسا على أن الارادة يراد بها ولا تراد فى نفسها ، فلما بطل ذلك فى العلم ، علم أن هذا ليس دليلا صحيحا فى

الارادة . ثم انهم جاءوا بعظيمة لا تتسع لقبولها عقول العقلاء . وهى ادعاء ارادة فى غير محل ، والارادة عرض من الأعراض ، والأعراض لاتعقل الا فى محال . وهو الذى فرق بين الصفة والموصوف لأن الموصوف يقوم بنفسه ، والصفة لاتقوم بنفسها . فمن حكم بثبوت الارادةفى غير محل ، فقد قلب جنس العرض الذى حقيقته الافتقار الى المحل . ثم جاءوا أيضا بعظيمة أخرى نقضوا به أصلا من أصولهم فى التماثل . وذلك أنهم زعموا أن الاجتماع فى الأخص ، يوجب الاجتماع فى سائر الصفات . وأخص صفات الارادة تعلقها بمراد معين ، وقد تتعلق ارادة الله جل وعز بنفس ماتتعلق به ارادتنا . وهو أخص صفات الارادتين ، ثم مع ذلك وجب لارادتنا المحل ، مع زعمهم أن ارادة البارى جل وعز غير مفتقرة الى محل .

ثم قال لهم : هلا زعمتم أن ارادة البارى تعالى قائمة بجماد ؟ فان انفصلوا على ذلك بقولهم : ان الارادة تفتقر الى بنية مخصوصة ، نوزعوا فى اثبات تلك البنية . وأبطل عليهم أشراطها . لأن الارادة لاتفتقر الى محل يكون جوهرا فردا ، ولا يقوم بجميع الجواهر ، لأن الارادة واحدة ، والواحد لاينقسم . فاذا قامت بجوهر واحد ، فلا أثر للجواهر المتألفة مع الجوهر الذى حلت فيه الارادة فى اثبات الارادة .

ثم يقال لهم : أنتم قد نفيتم المحل ، فلم تشترطوا بنية مخصوصة ، ونفيكم لأصل المحل ، أوغل فى المحال ، من نفيكم شرطا فى المحل ؟

فصـــل

ذهب جهم الى اثبات علوم حادثة

قال الإمام أبو المعالي : « ذهب جهم (١) الى اثبات علوم حادثة (٢) للرب - تعالى عن قول المبطلين - وزعم أن المعلومات اذا تجددت ، أحدث البارى تعالى علوما متجددة ، بها يعلم المعلومـــات الحادثة • ثم العلوم تتعاقب حسب تعاقب المعلومات فى وقوعها ، متقدمة عليها • والذى ذكره خروج من الدين ، ومفارقة (٣) لاجماع المسلمين ، واضراب عن قضية العقول ، وسبيل الرد عليهم فى مدارك العقل : يدانى سبيل الرد على البصريين فى اعتقادهم الارادات الحادثة الثابتة لله تعالى على زعمهم فى غير محال »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم وجد الرد على ما فى المحل فى الارادات • وكذلك سبيل مدعى علما فى غير محل ، يوجب لله تعالى كونه عالما ، لأن كون العلم لا يوجب كـون العالم عــالما ، الا لمحله الذى قام به ، واما أن يجب له حال وحكم مما لم يقم به فمحال • ولو جاز ذلك لجاز أن يعلم زيد بعلم عمرو ، وفى العلم باستحالة ذلك كفاية وغنية •

وأما ما اعتذر به مثبتو الارادة : وهو قولهم : إن الارادة إذا لـــم

---

(١) هو جهم بن صفوان زعيم فرقـة الجهمية • وقـد ذهـــب الى الجبر وخلق القرآن ونفى علم الله بما يجد من الأمور حتى يكون ويحدث فعلا • وكذلك زعم أن الجنة والنار يفنيان كما تفنى سائـــر الاشياء • وقد قتل جزاء بدعته عام ١٢٨ م وقيل عام ١٣٢ هـ

(٢) حادثة : ط

(٣) ومخالفة : ط ـ ومفارقة : خ

تقم بمحل ، فيعود الحكم منها الى موجود فى غير محل ، فهـــو استرواح لا يغنى ولا يشفى ، فانه اذا اتضح لنا أن الحكم والحال لايكون لمحل الا من صفة قائمة بذلك المحل ، فانتفاء قيامها بالمحل يمنع من ان يرجع اليها حال . ثم ادعاؤهم نفى المحل زيادة فى الاحالة .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فنقول لجهم (١) : ان افتقـرت الحوادث (٢) الى علوم (٣) بها ، فلتفتقر العلوم الحادثة (٤) الى علوم اخر متعلقة بها ، فانها (٥) مشاركة للمعلومات فى كونها افعالا حوادث . وذلك ان التزمه يجر الى التزام (٦) علوم لانهاية لها ، وهى متعلقة (٧) حادثة ومفاده تسويغ حوادث لا أول لها ، وان لم يلتزم ذلك لزمه من استغناء العلوم عن علوم مع حدوثها استغناء جملة الحوادث عن تعلق العلوم بها »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كان الحـــادث مقصـود، مرادا ، وكان كل مراد لابد أن يصحبه اعتقاد ما ، علم من العالم أو جهل من الجاهل ، أو شك من الشاك . فالبارى تعالى متنزه عن الجهـــل والشك ، فلزم اذا كان قاصدا للشك أن يكون عالما به ، ولهذا لما [لم] يصر العاقل عاقلا ، لم يكن مزيدا . ومن حق الحوادث أن تكـون معلومة بدليل مجرد القصد الى حدوثها . والاتقان والاحكام أيضا دليل على علم المتقن المحكم . وقد اشار الكتاب العزيز الى كون الفاعل عالما ، بقوله :

---

(١) لهم : خ ـ لجهم : ظ
(٢) الارادات : ظ ـ الحوادث : خ
(٣) علوم متعلقة بها : ظ
(٤) الحادثة : ظ
(٥) بانها : ظ
(٦) اثبات : ظ ـ التزام : خ
(٧) متعاقبة : ظ

« ألا يعلم من خلق ، وهو اللطيف الخبير (١) » فاذا كانت الحوادث دالة على كونها معلومة لمحدثها ، وكان العلم حادثا من الحوادث ، لم يخل ذلك العلم . اما أن يكون معلوما للبارى - جل وعز - واما أن يكون غير معلوم له ، فان كن معلوما له ، فهل علمهبنفس العلم ، أوعلمه بعلم آخر ، لا يجوز أن يكون معلوما له بنفس العلم ، لانه قد كان عالما به ، قاصدا اليه قبل وجوده ، والمعلوم لايصح أن يكون له نفسا عندنا .

وان قيل : انه يعلمه بعلم حادث فيجب أن يكون ذلك العلم أيضا معلوما للبارى تعالى بعلم حادث ويتسلسل ذلك الى مالا نهاية له ، وان قالوا ان تلك العلوم التى تعلم بها الحوادث غير معلومة لله جل وعز ، كان ذلك طعنا فى احاطة علم الله . وجعلوا الحوادث قسمين معلومات وهى الحوادث التى ليست بعلوم . وغير معلومات وهى العلوم المتعلقة بها . ولا أضل خلقا ولا أكفر نفسا ممن يقدح فى احاطة علم الله تعالى بالمعلومات .

ثم ان هؤلاء ان زعموا أن لله علوما لاتتناهى ، كانوا قد قدحوا فى دليل حدث العالم ، لأن ركنه الرابع استحالة حوادث لا أول لها . فمن قدح فى ذلك الدليل لم يصح له العلم بالصانع اذ لايتوصل الى العلم به ، الا بعد ثبوت حدث العالم . وما لم يثبت فقد انسد عليه طريقالعلم به ومن لم يعلم البارى جل وعز كيف يصح منه أن يتكلم فى صفاته ، وفى أحكام علومه . والعلم بالموصوف أولا ، والعلم بالصفات ثانيا ؟ وان زعموا أن علوم البارى تعالى الحادثة على قولهم غير مفتقرة الى أن تكون معلومة ، فليحكموا على أن سائر الحوادث لاتكون معلومة . واذا قالوا ذلك نفوا عن البارى جل وعز صفة العلم . وكل رأى يفضى بصاحبه الى نفى كون البارى عالما ، فهو ضلال بحت وكفر صراح .

* * *

---

(١) الملك ١٤

قال الإمام أبو المعالى : « ثم العلوم الحادثة عند جهم لاتخلوا اما أن تكون ثابتة فى غير مجال أو قائمة بأجسام أو قائمة بذات البارى تعالى . فان زعم انها ثابتة فى غير محال . رد عليه بما رد على مثبتى الارادات فى غير محال . وان زعم انها تقوم بذات الرب سبحانه . كان الرد عليه كالرد على « الكرامية » الصائرين الى أن الحوادث تقوم بذات الرب سبحانه وتعالى عن قولهم ، وان زعم انها تقوم بأجسام ، لزمه ان يجوز قيام علم بجسم ، والمتصف به (١) جسم آخر ، طرداً لما يجوزه من قيام العلم بجسم مع رجوع حكمه الى الله تعالى . واذا بطلت الاحكام ولا مزيد عليها ، اذن بطلانها بفساد المذهب المنقسم اليها »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا التقسيم الذى قسمه الامام عليهم صحيح . لأن هذه العلوم لاتخلو من أن تقوم فى محل أو لاتقوم فى محل . وهذه قسمة مترددة بين النفى والاثبات ، وان قامت بمحل فلا يخلو ذلك المحل . اما أن يكون ذات البارى تعالى أولايكون بذاته . فان لم تكن ذاته لم تخل اما أن تكون جسما واما أن لاتكون جسما . ولا يصح أن لا يكون جسما ، لأن غير الجسم لايخلو اما ان يكون موصوفا أو لا يكون موصوفا . والموصوف ذات البارى تعالى ، وغير الموصوف مالا يوجد الا فى محل ، كصفات البارى تعالى القديمة الموجودة فى ذاته . والأعراض الحادثة . وكل ذلك لايصح أن يقوم العلم به ، فلم يبق الا أن يكون قائما بجسم .

فان زعم « جهم » أن هذه العلوم ثابتة فى غير محل . قيل له . مذهب المعتزلة : أن أخص صفات العلم الحادث أن تتعلق بمعلوم متعين .

---

(١) بحكمه : ـ به : خ

فاذا تعلق علم الله الحادث وعلمنا ، فليكن العلمان متماثلان ، لانهما اجتمعا فى الاخص . وحكم المتماثلين أن يتساويا فيما يجوز ويجب ويستحيل . وقد وجب لعلوم الله الحادثة الاستغناء عن المحل ، فليجب لعلمنا الاستغناء عنه . واذا بطل استغناء علومنا عن المحل ، بطل ادعاؤهم استغناء العلوم الحادثة لله تعالى عن المحل اذ ما يجب لاحد المثلين ، وجب للثانى . وقد اجتمع المثلان فى الحدوثية والعلمية وتعين المتعلق ، فليجتمعا أيضا فى الاستغناء عن المحل ، أو فى الافتقار اليه . واما ادعاء استغناء احدهما وافتقار الآخر ، فباطل ، لايرضاه لبيب ولا عاقل . واما ان زعم أن تلك العلوم قائمة بذات البارى جل وعز ، فان ذلك يضطره الى الحكم بأحد أمرين : اما حدوث البارى جل وعز ، لان الذى دلنا على حدوث الاجسام ، قيام الاعراض بها .

فان قامت العلوم الحادثة بذات البـاري تعـالى ، فلتدل على حدثه . وان زعموا أنها لاتدل على حدثه ، كان ذلك كسرا منهم للدليل الدال على حدث الأجسام . واذا لم يدل قيام الحوادث بذات البارى سبحانه على حدوثه ، فلا يدل ايضا قيام الحوادث بالاجسام على حدوثها ، وينسد عليهم العلم . بحدث العالم . وهذا الدليل الموصل الى العلم بالله جل وعز ـ والعلم بكون البارى ـ تعالى ـ عالما ، فرع على العلم بوجوده . واذا لم يصح له العلم بوجوده ، فكيف تتعرضون الى العلم بكونه عالما ؟

ولما أن زعموا ان تلك العلوم تقوم بأجسام ، فترجع الحكم الى البارى تعالى وهو محال . لان الحكم انما يرجع الى المحل الذى قامت بـه العلة . ولو جاز أن يقوم علم بجسم ويكون العالم جسما آخر ، لجاز لنا أن نقول : ان العلم يقوم بجسم فى اقصى المشرق ، ويعلم به جسم آخر فى اقصى المغرب . وفرض ذلك وتقديره محال . وهذا الذي رد به على «جهم» لايصح أن يستدل به المعتزلة لقولهم ان العلم يقـوم بجـزء من الانسان ، ويتصف سائر الجسم بأنه عالم . وحكمهم بأن كون العـالم

عالما ، لايتوقف على محل العلم ، بل يتعدى ذلك ؛ يكسر عليهم مكانة « جهم » ان حكم بأن العلوم تقوم باجسام ويرجع الحكم منها الى البارى جل وعز .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : البارى تعالى كان فى (١) أزله عالما . بأن العالم يقع . فلما وقع فيما لايزال ، كان ذلك معلوما متجددا ، ويتصف البارى تعالى عند وقوع العالم . بكونه عالما بوقوعه . واذا تجدد له حكم واتصاف ، اقتضى ذلك تجدد موجب للحكم ومقتض له . وذلك يقضى بالعلوم المتجددة . قلنا : لايتجدد للبارى تعالى حكم لم يكن ، ولا تتعاقب عليه الأحوال . اذ يلزم من تعاقبها ما يلزم من تعاقب الحوادث على الجواهر ، بل البارى - تعالى - متصف بعلم واحد ، متعلق بما لم يزل ولا يزال ، وهو يوجب له حكم الاحاطة بالمعلومات على تفاصيلها ، ولا يتعدد علمه بتعدد المعلومات وان كانت العلوم الحادثة تتعدد بتعدد المعلومات . ثم كما لا تتعدد ، اذا تعددت المعلومات ، فكذلك لاتتجدد اذا تجددت »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : العلم وهو معرفة المعلوم على ماهو به ، يتعلق بها على حقائقها ، والعلم فى نفسه ثابت على حاله . فاذا تعلق بالواجب الوجود - وهو البارى جل وعز - تعلق به على ماهو به ، من وجوب الوجود ولاستحالة الحدوث . واذا تعلق بالمعدوم ، تعلق به معدوما . واذا وجد المعدوم كان ذلك أمرا متجددا فتعلق به على ماهو به ؛ وأن عدم بعد وجوده ، تعلق به أيضا معدوما .

واقرب مثال يمثل به العلم بالمرآة الصحيحة الوضع ، المستديرة الشكل ، الصقيلة التى لا طبع فيها . فانها تنطبع فيها الصور انطباع

---

(١) عالما فى أزله : ط

محاكيا لها . فاذا تراءى فيها الجالس حاكته جالسا ، واذا تراءى فيها الرجل القائم حاكته قائما ، وان تراءى فيها المضطجع حاكته مضطجعا . فتلك الأوضاع تتجدد والمرآة فى نفسها لاتجدد .

ومثله العلماء بمبنى مرتفع ، يروم حوله طائر ، فتارة يكون فوق ذلك المبنى ، وتارة يكون عن يمينه ، وتارة عن شماله ، وتارة خلفه ، وتارة أمامه . فالطائر تتجدد له أمكنة ، والمبنى فى مكانه لاتتجدد له أمكنة .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« والذى يوضح الحق فى ذلك : أن من اعتقد بقاء العلم الحادث ، ثم صور علما متعلقا بأن سيقوم زيد غدا ، وقدر استمرار العلم بتوقع قدومه الى قدومه فاذا قدم لم يفتقر الى علم متجدد بوقوع قدومه ، اذ قد سبق له العلم بقدومه فى الوقت المعين . وآية ذلك : أنا لو قدرنا اعتقاد دوام علم (١) ، ولم نفرض عند وقوع القدوم (٢) علما آخر سوى ما قدرنا (٣) دوامه ، وقلنا لا يتعلق العلم السابق بالوقوع ، للزم كونه جاهلا بالوقوع ، أو غافلا عنه ، مع تقدير دوام العلم بالقدوم المرقوب فى الوقت المعين . وذلك باطل على الضرورة . وليس من معتقدنا (٤) : المصير الى بقاء العلوم الحادثة . ولكن الأدلة العقلية تنبنى على الحقائق مرة ، وعلى تقدير اعتقادات أخرى . فاذن لم يلزم شاهدا تجدد علوم عند تجدد المعلومات ، فى حق من سبق له العلم بوقوعها فى الاستقبال ، فلان لا يلزم ذلك فى حق البارى تعالى أولى . فافهم »** .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : بين الامام رضى الله عنه أن علم البارى جل وعلا قديم متعلق بالمعلومات المتجددات ، بما فرض العلم

---

(١) دوام علم كما صورناه : ط
(٢) اللزوم : خ ـ القدوم : ط
(٣) قدمنا : ط
(٤) معتقده : خ

الحادث ، لو قدر بقاؤه وقدرنا علما يتعلق بقدوم زيد فى غد ، فـــان هذا العلم يتعلق بقدوم زيد فى حال عدمه .

ثم اذا وقع قدوم زيد عنــد طلــوع الشمس ، فانــه يتعلق بالقدوم موجودا ، ولا يفتقر عند قدوم زيد الى علم آخر يتعلق به . فقد ظهر أن القدوم يتجدد ، وأن العلم الباقى لايتجدد . ولو قدرنا أن ذلك العلم لايتعلق بقدوم زيد فى حال وجوده ، حتى لايكون الذى فرضنا قيــام العلم به عالما بقدومه فى خال قدومه ، فلزم أن يقوم به ضد من أضداد العلم ، اما جهل أو ظن أو شك أو غفلة . وهذا يؤول الى معتقده ، الى اجتماع الضدين . فانا فرضنا العلم باخبار قيام العلم بالقدوم وقيـــام الجهل ، جمع للضدين . وهذا الذى فرض انما هو تقدير لاتحقيق .

والادلة العقلية قـــد تنبنى على التحقيق وتنبنى على التقديـر والفرض ، ودلالة التمانع وهى دليل المرشـد الى وحدانيته ، مبنية على التقدير لا على التحقيق .

فصـــل

الله متكلم آمرناه

قال الإمام أبو المعالى : « البارى تعالى متكلم آمرناه (١) مخبر ، واعد متوعد (٢) . وقد قدمنا فى (٣) اثبات الصفات المعنوية ، الطريق الى اثبات العلم بكون البارى (٤) تعالى متكلما ، عند اسنادنا نفى النقائص الى السمع ، وتوجيهنا على انفسنا السؤال عما يثبت فى السمع (٥) . فاذا صح (٦) ان البارى سبحانه وتعالى متكلم ، فقــد آن أن نتكلم فى صفة كلامه »

---

(١) ناه : سقط خ
(٢) متواعد : ط
(٣) فى خلال : ط
(٤) الرب : ط ـ البارى : خ
(٥) للسمع : ط
(٦) فاذا وضح كون البارى : ط

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : هذا هو الترتيب الصحيح ، لان العلم كالاحكام بالصفات يستدل عليها أولا ، ثم يقام الدليل على اثبات الصفة . ولم يختلف أحد من أهل الاسلام فى أن البارى عز وجل متكلم ، ولا أن له كلاما . ثم اختلفوا بعد ذلك فى كلامه . هل هو قديم أو هل هو حادث ؟ فمذهب أهل الحق أنه قديم . لان الكلام عندهم صفة تصحب العلم ، اذ كل عالم بمعلوم ، فانه مخبر عن تعلق علمه بذلك المعلوم . ووافق «أهل السنة» فى هذا «الكرامية» لانها قضت بقدم الكلام، لكن الكلام عندهم : القدرة على التكلم ـ على ما سياتى بيانه ـ وأما المعتزلة فانهم حكموا بحدوث الكلام . والذى حملهم على ذلك : أن كلام النفس لم يفهموه ، ولم يثبتوا كلاما الا حروفا وأصواتا . والحروف والأصوات حادثة لامحالة .

***

قال الإمام أبو المعالى : **« فاعلموا ـ وقيتم البدع ـ أن مذهب اهل الحق : أن البارى سبحانه وتعالى متكلم بكلام أزلى ، لا مفتتح لوجوده ، واطبق المنتمون الى الاسلام على اثبات الكلام ، ولم يصر صائر الى نفيه ، ولم ينتحل أحد فى كونه متكلما نحلة نفاة الصفات فى كونه عالما قادرا حيا »**

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : الذى حمل المعتزلة على اثبات الكلام مع نفيهم الحياة والعلم والقدرة ، أن تلك الصفات لو اثبتوها قائمة فى ذاته ، لكانت قديمة . والقدم أخص اوصاف البارى تعالى . والاجتماع فى الأخص يوجب الاجتماع فى سائر الصفات ، وذلك كان يقضى بكون الصفات آلهة . وهذا كله قد تقدم ابطاله . ولما كان الكلام عندهم حادثا ـ وهو راجع الى فعل الله تعالى ـ لم يكن عندهم فى اثبات مازعموه فى صفات البارى تعالى القديمة . فلهذا افترق (١) حكم الكلام عن حكم سائر الصفات .

---

(١) اقترن : ص

قال الإمام أبو المعالى : « ثـم ذهبت المعتزلة والخوارج والزيدية والامامية ومن عداهم من اهل الأهواء الى أن كلام (١) الله ـ تعالى عن قول الزائغين ـ حادث مفتتح الوجود ، وصار صائرون من هؤلاء الى الامتناع من تسميته مخلوقا مع القطع بحدثه ، لما فى لفظ المخلوق من ايهام الخلق ، اذ الكلام المخلوق هو الذى يبديه المتكلم تخرصـا من غير أصل . واطلق معظم المعتزلـة لفظ المخلوق على كـلام الله تعالى »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الحروف والأصوات لاخلاف فى كونها مخلوقة ، لأنها مترتبة . ألا ترى أنك اذا نطقت بالبسملة فانك تجد الباء متقدمة على السين ، وتجد السين متقدمة على الميم . وهذا حكم الحدوث ، أن يوجد الشىء بعد أن لم يوجد ، وان يكون مسبوقـا بغيره . ومن زعم أنه حادث غير مخلوق ، فانه لم يخالف فى المعنى وانما ترك لفظ المخلوق لايهام الاشتراك ، لأن الخلق يطلق على افتراء القول وافكه . قال الله تعالى : « وتخلقون افكا (٢) » واختلف العلماء فى الكذب . لم سمى خلقا ؟ فقال بعضهم : سمى الكاذب خالقا ، لأنه يخبر عما لا وجود له . كما أن الخلق الذى هو الاحداث : وجود شىء عن عدم . وقال آخرون : انما سمى خالقا لأنه يقدر خبرا . والتقدير يسمى خالقا . فخشى الذى لم يطلق لفظ المخلوق ، ايهام الاشتراك . ففر عن ذلك . وأما من ينافى الاشتراك فانه يطلقه اذ المخلوق مرادف للحادث لا فرق بينهما فى المعنى . فاذا أطلقوا على الكلام أنه حادث فقد اعترفوا بأنه مخلوق ، اذ لافرق بين اللفظين فى المعنى .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ذهبت الكرامية الى أن الكـلام قديم والقول حادث غير محدث والقرآن قول الله وليس بكلام الله وكلام

---

(١) البارى : ط

(٢) العنكبوت ١٧

الله تعالى عندهم القدرة على التكلم (١) • وقوله حادث قائم بذاته ـ تعالى عن قول المبطلين ـ وهو غير قائل بالقول القائم به ، بل هو قائل بالقائلية • وكل مفتتح وجوده قائم بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث • وكل مفتتح مباين للذات محدث بقوله « كن » لا بالقدرة • فى هذيان طويل • لايسع هذا المعتقد استقصاؤه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أما الكرامية فانهم كانوا نطقوا أولا بكلمة حق يراد بها باطل • حين قالوا : ان الكلام قديم ثم فسروه بأنه القدرة على التكلم • وفرقوا بين الكلام والتكلم حين جعلوا للكلام حكم القدم وللتكلم حكم الحدوث ، لأنه مقدور للقدرة التى عبروا عنها بالكلام •

وفى هذا القول وجوه من الاستحالات : منها أنهم جعلوا الكلام قدرة • ولا فرق بين هذا القول وبين قول من يقول : ان القدرة علم • وهذا قول بانقلاب الأعيان ، ثم تفرقتهم بين الكلام والتكلم • خروج عن المعقول وعن اللغة ، اذ لافرق بينهما • ثم قولهم : ان القول مخالف للكلام بعيد ، وان كان بعض النظار قد فرق بينهما • فقال : ان القول هو مما يدل على ماتدل جملته على معنى ، ويدل جزؤه على جزء ذلك المعنى • كقولك : صديق زيد • فان صديقا يدل على مفهوم معقول • ويدل زيد أيضا على معنى آخر معقول بنفسه ، ويخصون القول ما يقع من هذا النمط • ولايقولون فى عبد الملك اسما علما ، انه قول • اذ لايدل عبد ولا الملك على معنيين مفهومين منها • لأن عبد الملك اسم موضوع له • نعم يكون ذلك قولا اذ كان عبدا لملك • ويكون اسمه زيدا أو عمرا ، فحينئذ يكون عبد الملك قولا ، لأن عبد يدل على معنى ويدل الملك على معنى آخر ، وكل واحد من الاسمين قد دل على جزء من المعنى المقصود •

ثم قول الكرامية ان القول حادث قائم بذاته ، وهو غير قائل به : كلام جامع لضروب من الفساد •

---

(١) الكلام : ط

أحدهما : قيام الحوادث بذات البارى سبحانه وتعالى ، التى لو قامت به لدلت على حدوثه .

الثانى : تفرقتهم بين الحادث والمحدث ، مع قضاء العقل فى تسويتهما ، ثم فصلهم بين العلة والحكم ، لأنهم قالوا : ان القول قام به ولم يكن به قائلا . وهذا كقول أصحاب الكمون : ان الحركة تقوم بالجسم وليس الجسم متحركا بها . وكذلك أيضا قولهم : انه قائل بالقائلية ، ذهاب منهم الى نحو من أقوال المعتزلة فى أن العالم والقادر يوجبهما ما ليس بعلم ولا قدرة . فقد خزلوا مابين العلة ومعلولها ، حين اثبتوا القول ولم يثبتوا الذات قائلة به . واثبتوها قائلة دون القول ، فخزلوا الحكم أيضا عن العلة .

وأما قولهم : ان المحدث المباين للذات يكون موجودا بكن ، لا بالقدرة . فخرج عن العقول . لأنا نعلم : أن المؤثر فى حدوث الحادثات ووجود الموجودات : القدرة . وأما صرف الحدوث الى ما ليس بقدرة فمحال .

***

قال الإمام أبو المعالى : « وغرضنا من ايضاح الحق والرد على متنكبيه ما يتبين الا بعد عقد (١) فصول فى ماهية الكلام وحقيقته شاهدا ، حتى اذا وضحت الأغراض منهاتعطفنا بعدها الى مقصدنا . وقد التزمنا التمسك بالقواطع فى هذا المعتقد على صغر حجمه . وغايتنا اجراءه (٢) على خلاف ماصادفنامن معتقدات الأئمة . وهذا الشرط يلزمنا طرفا من البسط فى مسألة الكلام . وها نحن خائضون فيه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذى قاله الامام رضى الله عنه ظاهر ، لأن أول ماينبغى أن يفيض فيه المعلم الشارح تبين حقيقة المعنى المشروح . فاذا ثبتت حقيقته ثبتت بعد ذلك أحكامه ، وميز قول اهل الحق من أقوال المعتزلة والمخالفين ، وهدمت قواعد

---

(١) عقد : ط (٢) وآثرنا أجراءه : ط

المبطلن • ولهذا رأى الامام أن يبدأ تبين معنى الكلام ، وذكر اختلاف الناس فيه ، حتى يتبين الحق من الباطل فى حقيقة الكلام •

فصــل
فى
حقيقة الكلام وحده ومعناه

قال الإمام أبو المعالى : « اعلم أرشدك الله أن المعتزلة ومخالفى اهل الحق تخبطوا فى حقيقة (١) الكلام • ونحن نومىء الى جمل من الفاظهم ونتعقبها (٢) بالنقض • فمما ذكره قدماؤهم : أن الكلام حروف منتظمة واصوات مقطعة دالة على اعراض صحيحة • وهــذا باطل ، اذ الحد مايحوى آحاد المحدود ، والحرف الواحد قد يكون كلامــا مفيدا • فانك اذا أمرت من وقى ووشى • قلت : «ق» و «ش» فهذا كلام ، وليس بحروف واصوات •

فان قيل : الحرف الواحد لاينطق به ، ان جرد الامر من هــذه الادوات ، وصل بهاء الاستراحة فقيل : قه ، وشه • فلم يستقل الحرف الواحد بنفسه (٣) ، ولايغنيهم (٤) هذا عما أريد بهم فان « ق » فى درج الكلام ووصله كلام وهو حرف واحـد [وانما غرضـنا ايضــاح ذلك] (٥) ، ثم لامعنى للتقييد بالافادة فان من لفظ بكلمات لاتفيد ، يقال تكلم ولم يفد • فلا معنى للتقييد بالافادة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كانت الحدود حاصرة لجميع المحدود بها ، لم يصح أن يؤتى لها بلفظ يخرج منه واحد من الحدود ، وهؤلاء لما حدوا الكلام بالحروف المنتظمة والاصوات المقطعة • الى آخر حدهم ، كانوا قد أخلوا بحصر الحد ، اذ يوجــد حـرف واحـد يفيد • فقد بطل تقييدهم الافادة بالحروف المنتظمة •

---

(١) حد : خ
(٢) ثم نتعقبها : ط
(٣) بنفسه : ط
(٤) وهذا لاينجيهم عما : ط
(٥) زيادة من ط

ثم انهم أساءوا فى الترتيب ، وكان من حقهم أن يقولوا : أن الكلام أصوات متقطعة وحروف منتظمة ، لأن الأصوات أعم ، اذ تكون فى الموات ، كأصوات الشجر اذا هبت عليها الرياح ، وأصوات الماء وأصوات الحيوانات التى لا تعقل . قال الله تعالى : « ان أنكر الأصوات لصوت الحمير » (١)

وأما الحروف فمخصوصة ببنى آدم . ومن حذق الحذاق بالحدود أن يقدموا الأعم على الأخص . الا ترى أنهم اذا حدوا الحيوان يقولون فى حده : انه جسم متغذ حساس . فيأتون بالجنس الأعلى . وهو الجسم ، ثم يردفون بالمتغذى ، وهو أخص منه . اذ الجسم متغذ وغير متغذ . ثم يأتون بالحساس ، وهو أخص من المتغذى ، لأن النبات يتغذى ولا يحس . فبالحساس يتم حد الحيوان ، ثم توقيفهم الكلام على المفيد غير صحيح ، يقول القائل : « تكلم فلان فلم يفد » فلو كان الكلام لا يفيد ، لكان هذا بمنزلة قول القائل : « أفاد فلان ولم يفد » ولا خلاف بين العقلاء فى أن الايجاب والسلب متقابلان ، لايجوز أن يفرضا فى ذات واحدة .

قال الإمام أبو المعالى : « ثم نقول : الحروف أنفس الأصوات . فلا معنى لتكريرها . [والحدود يتوقى فيها التكرير الذى لا يفيد] (٢) . فاذا قالوا : الكلام أصوات مقطعة ، وحروف منتظمة . وتقديره : الكلام أصوات وأصوات . واذا حذفوا الحروف ، قيل لهم : الأصوات المقطعة لاتفيد لأنفسها ، ما لم يصطلح على نصبها أدلة . فان ارتضيتم لك واكتفيتم به ، لزمكم على مساقة (٢) تسمية نقرات على أوتار ، مصطلح عليها : كلاما . وهذا القدر مغن (٣) فى تتبع حدهم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن الأصوات أعم والحروف أخص ، وحكم الحاذق المتقن أن يوجز الكلام ويختصره ،

(١) لقمان ١٩

(٢) زيادة من ط

(٣) كاف : ط

فاذا كان الحروف تتضمن الأصوات لأنهم لو قالوا الكلام حروف منتظمة ، لعلم أنها أصوات . لأن النوع متضمن لجنسه لا محالة . الا ترى أن الانسان فى ضمنه الحيوان . اذ هو جنسه . وفى ضمن الحيوان الجسم المتغذى اذ هو جنسه ، وفى ضمن الجسم المتغذى الجسم ، اذ هو جنسه . فكان من جنس الترتيب أن يتركوا الاصوات ويذكروا الحروف . ولو قد فعلوا ذلك ، لكان يرتفع عنهم الاعتراض بتسمية نقرات الأوتار كلاما .

***

قال الإمام أبو المعالى : **« فان قال قائل : فما حد الكلام عندكم ؟ قلنا : من ائمتنا من يمنع من تحديد الكلام وتبينه بالتفصيل . كما سنوضحه عند ذكرنا ماهية الكلام . وجملة المعلومات لاتضبطها الحدود ، بل منها ما يحد ومنها ما لا يحد ، كما ان منها ما يعلل ومنها مالا يعلل »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اختلف العلماء فى الحد ، فمنهم من قال : انه يرجع الى ذات المحدود وصفات نفسه . وعلى هذا فكل معلوم محدود ، لأنه اذا علم بصفات نفسه ، فقد تحقق . والحد عند من يقول بهذا القول هو الحقيقة . ومنهم من يصرف الحد الى قول المحدود ووصفه . وهؤلاء هم الذين يقسمون الموجودات الى محدود وغير محدود ، ويبينون ذلك بأن يقولوا : لورام واحد منا أن يبين بين حلاوة العسل وحلاوة السكر ورائحة المسك ورائحة القرنفل ، ويبين ذلك بقول يفصل أحد الطعمين على الآخر واحدى الرائحتين عن الأخرى ، لم يقدر على ذلك ، مع تفرقة الحس بين كلا الطعمين ، وكلتا الرائحتين . وأما من يصرف الحد الى ذات الشئ فانه يقول : انه قد علمت حقيقة الرائحتين وحقيقة الطعمين ، لكن العبارة ضاقت عن تمييز أحد الضربين عن الآخر .

وقال شيخنا ـ رحمه الله ـ الكلام ماأوجب لمحله كونه متكلما . وهذا فيه نظر . لما كانت الحدود حكمها أن تبين المحدود بيانا يشرحه ويجليه ويكشفه ، يخرج هذا الحد عن قانون الحدود ، لأنه انما فسره بحكم من أحكامه ، لأن من حكم العلة أن توجب حالا وحكما لمن قامت به تلك العلة . وطالب الحد ليس ينبغى أن يعرف بما يكون للعلة المحدودة من الأحكام ، انما ينبغى أن يعرف كنه تلك العلة وحقيقتها ، وليس ايجابها لحكمها مفسرا بمعناها (١) .

***

قال الإمام أبو المعالى : « والأولى ان نقول الكلام هو **القول القائم بالنفس ، وان لزمنا البيان(٢) فهوالقول القائم بالنفس الذى تدل عليه العبارات ، ومايصطلح عليه من الاشارات »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا حد مبين للنوع الواحد عن الكلام . لأن مذهب المحققين أن الحروف المنطوق بها هى الكلام حقيقة ، فاذا كانت كلاما ، لم يتناولها هذا الحد . والكلام القائم بالنفس أمر معقول يتبين ثبوته فى الفصل الذى بعد هذا وهو معقول . وأما دلالات العبارات وما يصطلح عليه من الاشارات فليس حكمه حكم الأدلة العقلية ، لأن الأدلة العقلية تطرد ، وهذه العبارات مختلفة . يعبر الفارسى بعبارة لا يعبر بها اليونانى ، ويعبر اليونانى بعبارة لايعبر بها السريانى فدل ذلك على أن دلالة العبارات على كلام النفس ، انما حكمها حكم الدلالة الوضعية لا الدلالة العقلية .

---

(١) بلعناها : ص
(٢) وان رمنا تفصيلا : ط ـ وان لزمنا البيان : خ

فصـــل

فى

انكار المعتزلة لكلام النفس

قال الإمام أبو المعالى : « قد أنكرت المعتزلة الكلام القائم بالنفس . وزعموا : أن الكلامهو الأصوات المتقطعة والحروفالمستعملة(١) ونفوا(٢) كلاما قائما بالنفس سـوى العبـارات الآيلة الى الحروف » الى قوله : « أو برقوم تسمى الكتابة » (٣)

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ان كلام النفس أمر يعقله الانسان ويعلمه ، ولايجوز منه أن ينكره . وقد تفطنت له الطائفة المنطقية فانهم قسموا مايتحصل علمه بالحدود تصورا ، وما علم بالبرهان تصديقا . فاذا قال القائل : كل انسان حيوان ، وكل حيوان حساس ، يلزم أن ينتج : كل انسان حساس . فهذا معنى عقلته النفس وأخبرت به على ماهو به ، وصدقت ذلك الخبر ، ولولا اثباتها كلام النفس ما صح منهم أن يسـموا ذلك العلم تصديقـا . لأن التصـديق لايتعلق الا بالخبر ، ولا يصح تعلقه بالعلم .

وأما « ابن الجبائى » فانه أصاب فى اثبات كلام النفس ، لكنه اخطا فى التعبير عنه حين سماه خواطر ، والخواطر ، راجعةالى الفكر ، ثمانه راغمالضرورة وجحدالحس ، حين زعم أنهاتدرك بحاسة السمع . وهذامالا يجده أحد من العقلاء ، ثم انه مع تسميتها خواطر ، حكم عليها بأنهـا مسموعة والمعتزلة يحيلون أن نسمع ماليس بصوت كلاما أو غير كلام .

واستدل الامام على اثبات كلام النفس بأن الأمير اذا أمر عبده وجد فى نفسه اقتضاء الطاعة منه وجدانا ضروريا ، ثم يعبرعنذلك بصيغة دالة عليه . وذلك الذى يجده فى نفسه هـو الأمر والأمر من ضروب

---

(١) المنتظمة : ط (٢) ونصوا : ط ـ ونفوا : خ

(٣) الكتبة : ط

الكلام . وكما يجد فى نفسه اقتضاء الطاعة فكذلك يجد فى نفسه استدعاء العلم والاخبار اذا قال لمخاطبه : أزيد قائم ؟ وكذلك يجد فى نفسه افادة المخاطب بما يخبره ،اذا قال : قام زيد أو زيد قائم .

***

قال الإمام أبو المعالى : « فان زعم (١) أن ما ذكرناه من الأمر انما هو ارادة الآمر امتثال المأمور لأمره ، فذلك باطل . لأن الآمر قد يأمر بما لا يريد أن يمتثل المخاطب فيه أمره » الى قوله : « ليس تلهفا على لفظ منتقض (٢) »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لاخلاف عند أهل السنة أن الآمر يأمر بما لايريده وضرب المحققون فى هذا أمثلة ومن أبينها : ماحدثنا به شيخنا الامام الحافظ المحدث المتكلم المفسر ابو بكر ابن العربى المعافرى رحمه الله ، فانه قال لنا : شهدت واعظا عالما ، أدى به وعظه وتذكيره الى هذه المسالة ، فضرب لنا مثالا بأن قال : ان رجلا غنيا عظيم الثراء كثير المال ، وكان له ابن عم هو المنفرد بميراثه ، وكان فى نهاية الحاجة والضرورة ، وكان يسترحمه الدهر فلا يرحمه ، ويستوصله فلا يصله ، وكان مرتقبا ليوم حينه ، متطلعا لوقت حمامه ، لأن ذلك هو الذى يثمر له ثمر الغناء ، ويبلغه غاية المنى . فما مرت الا هنيهة من الدهر حتى اغتال رجل ذلك الغنى الثرى ، وتصير جميع ماله الى ذلك المدقع المعوز ، فما شغله مافتح عليه من النعمة وساق اليه قتل ابن عمه من الخير ، عن أن يطلب ذلك المغتال الفاتك بدمه ، ويحرص على الثأر منه ، شفاء عن وتره ودخله . فقال له ذلك الفاعل : واها لك . أتجزينى على تعجيلى لك اليسار وتحصيلى لك الدثر ، الا بأن تسفك دمى ؟ ألم تكن مريدا لموت هذا الشحيح الضنين وحريصا على هلاك هذا الباثر القاطع ؟ فقال : نعم . قد كان ذلك . فقال له : لم تطلب دمه ؟ فقال له : لأنى لم آمرك ولو أمرتك لم تبق لى حجة عليك . فانقاد لقوله ، وتولى قوده .

---

(١) فان زعموا : ط (٢) منقض : ط

فاذا بطل كون المامور مرادا ، علم أن الذى يجـده الآمـر فى نفسه ليس بارادة للمامور .

ومما يبين أن المامور ليس بمراد : قوله الله تعالى لنبيه محمد ﷺ : « واذ تقول للذى أنعم الله عليه وأنعمت عليه : أمسك عليك زوجك واتق الله » فامره بالامساك وهو يريد الطلاق منه ، يبينه قوله تعالى : « وتخفى فى نفسك ما الله مبديه (١) »

***

قال الإمام أبو المعالى : « وان قالوا : الذى يجده فى نفسه ارادة جعل اللفظ الصادر منه على جهة ندب أو ايجاب . وهـذا بطل من أوجه (٢) : منها أن اللفظة تتصرم مع استمرار وجدان الاقتضاء فى النفس والماضى لايراد بل يتلهف عليه » الى قوله : « ولايجحد ذلك محصل »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الذى قالوه من أن الذى يجـده فى نفسه هو ارادته جعل اللفظة ايجابا أو ندبا ، يبطل من وجوه : منها ما ذكره الامام وهو أن اللفظ يتصرم ، واقتضاء الطـاعة موجـود فى النفس ، والارادة انما تتعلق بالمحدد لأن حدها مشبه لمتحدد فلا يصـح تعلقهابالماضى . وانما المتعلق بالماضى الندم والأسف ، لا الارادة ، ثماللفظة التى هى افعل لم يفهم منها الا اقتضاء طاعة المامور لفعل المامور به ، ولا تدل على ارادة جعل الصيغة لايجاب ولا ندب .

ولو كان مفهومها جعل الصيغة دالة على ارادة وضعها للايجاب ، أو للندب ، لاحتاج اقتضاء الطاعة الى صيغة أخرى ، يفهم منها ذلك . وأيضا فان الارادة تخصص أحد الجائزين بوقت وهيئة ، كان يجوزأنيكون المخصص على خلافها . والقائل اذا قال : افعل . وهو نادم فان صيغة افعل فى الحالين واحدة . فما الذى خصصته الارادة ؟ فاذا لم يكن بين اللفظين فرق فى الحالتين ، علم بذلك أن الارادة انما تعلقت باللفظ

---

(١) الأحزاب ٣٧ (٢) وجهين : خ

بها ، حسب . وأما تخصص الايجاب بها من الندب ، فلا أثر للارادة فيه ، وانما ذلك الأثر لكلام النفس .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل الاقتضاء ضرب من الاعتقاد ، كان محالا » الى قوله : « يطرد لنا فى اثبات غرضنا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الصفات الحالة بالقلوب تنقسم الى اعتقاد . اما علم أو جهل أو ظن أوشك ، وأما ارادات واما كراهات ، وأما كلام . وقد بطل كون مايجده الآمر فى نفسه ارادة ، ويبطل أيضا كون الاقتضاء اعتقادا . فان الاعتقاد جنس يجمع العلم والجهل والشك والظن . وليس اقتضاء طاعة المأمور ، بعلم ولا جهل ولا ظن ولا شك . ولو أحيل الاقتضاء على اعتقاد مجهول ، لأحيل النظر ايضا على اعتقاد مجهول ، حتى يقال : ان الناظر عالم . وذلك مبطل للنظر وللعلم ، لأنا اذا جعلنا النظر شرطا فى وجود العلم ، ثم أخرجنا النظر عن كونه نظرا ، بطل وجود العلم المشروط ثبوته . لان الشرط اذا عدم عدم المشروط . وسبيله يفضى الى انكار كثير من الأعراض وأجناسها ، ويؤدى الى أن يقول القائل : ان ارادة المريد للمراد ، هى علمه . ومآل هذا ابطال أجناس كثيرة من أجناس الأعراض .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومن الدليل على اثبات كلام النفس : أن قول القائل افعل ، قد يتضمن استحبابا » الى قوله « وغيرها من الأمارات »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما وجدنا لفظة « افعل » تقتضى ايجابا ، كقوله تعالى : «وأقيموا الصلاة» (١) وتتضمن ندبا كقوله تعالى: «فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا»(٢) وتتضمن اباحة كقوله تعالى : « واذا

---

(١) النور ٥٦ (٢) النور ٣٣

حللتم فاصطادوا(١)» وتتضمن وعيدا كقوله تعالى : «اعملواماشئتم(٢)» وتتضمن تعجبا كقوله تعالى : « أسمع بهم وأبصر(٣)» واللفظ واحد ،فهو رجعت هذه المعانى المختلفة الي اللفظ لاستحال كون اللفظ على صورة واحدة ، فلولا أن فى النفس كلاما ينقسم الى هذه المعانى ، ما صح أن تفهم هذه المعانى المختلفة من اللفظة المتفقة لان حروف هـــذه الصيغة لا أختلاف فيها ، لكن هذه الاحتمالات وقعت فى النفس . فاذا قلت : افعل وأنت توجب ، ففى النفس ايجاب يقتضى طاعة المامور على الوجوب(٤) . واذا قلت افعل نادبا ، ففىالنفس ندبيقتضى طاعة المأمور على وجه الندب . لا على وجه الالزام . واذا قلت افعل مبيحا ، ففى النفس اباحة تجيز للمخاطب فعل الشىء وتركه ، وكذلك اذا قلت افعل موعدا ففى النفس تهديد يتوجـه الى المخـاطب بذلك . وكذلك اذا قلت : أحسن بزيد ، ففى النفس تعجب من تغيّر من أثنيت عليه . وهذه كلها انما ترجع الى ما فى النفس ، لا الى مجرد العبارة .

***

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : ما الزمتمونا فى مرامكم ينعكس عليكم فى كون اللفظ دليلا علي ما فى النفس . فان الدليل على الايجاب يجب أن يتميز عن الدليـــل على الاستحباب . قلنا : ليس (٥) يرجع تمييز الدليلين الي نفس الاصوات ، ولكناذا اقترنت القرائن بالالفاظ ، وشهدت الاحوال اضطر (٦) المخاطب الى درك مقصود اللافظ ، وماذكرناه من قرائـن الاحـوال ، ليسـت من الكـلام عنـــد المخالفين »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أما الترتيب عندالمعتزلة اثباتكلام النفس حين كانت لفظة افعل مشتركة بين الأمر على طريق الايجـــاب

---

(١) المائدة ٢ (٢) فصلت ٤٠

(٣) مريم ٣٨ (٤) الحسب : خ

(٥) ليس يرجع ... أنفس : ط ـ نحن نرجع ... نفس : خ

(٦) واضطر : خ

والالزام . والأمر على طريق الندب والاباحة والتهديد والتعجب وسائر ما تأتى هذه اللفظة دالة عليه ، وبين أنا لو لم نقل بكلام النفس ، ما صح فى هذهالعبارات أن تتناول هذهالامور المختلفة . فلمااستيقنت المعتزلةلزوم ما ألزمناهم ذهبوا الى أن يلزمونا فى دلالة هذه اللفظة على هذه المعانى ، ماالزمناهم حتى يكون لكل معنى من هذه لفظا يعبر عنه ويختص بـه ولا يكون لغيره من الألفاظ الدالة على تلك المعانى .

فبين الامام أن الدلالة على الايجاب أو على الندب أو على سائر تلك الوجوه ، لاترجع الى الألفاظ لأنه على صيغة واحدة فى هـذه الوجوه كلها ، وانما ترجع الى قرائن أحوال يميز بها المخاطب بين الأمر على طريق الايجـاب من غير تلك المعـانى المذكـورة وقرائن الأحوال شاهدة بمقصد المتكلم . ولا تنضبط بالقول والذكر ، وتعريفها للمقصود تعريف ضروري ، كما أنا نشاهد خجل الخجلووجل الوجل ونعلمه بقرائن أحواله . ولا تقف معرفة الخجل على حمرة الخجل ، اذ قدتحمر لتمكن صحته وصحة مزاج كبده . وقد تحمر لمداناته للنار وقربه منها . وقد تحمر لغلبة الدم عليه . لكن هناك حالا لا تضبطها العبارة ، عرفت مشاهد ذلك . بخجل ذلك الخجل ووجل ذلك الوجل . ثم ان هذه القرائن المعرفة بكون الأمرموجبا أوكونه نادبا ، ليس شىءمنها كلاما ، لأن الكلام ان كان فى النفس ، فهذه القرائن ليست فى النفس ، وان كان حروفا واصواتا ، فهذه القرائن ليست بحروف ولا أصوات . فقد خرجت عن أن تكون كلاما من كل وجه .

***

قال الإمام أبو المعالى: « وان رددنا الى اطلاق أهل (١) اللسان ، عرفنا قطعا أن العرب تطلق كلام النفس والقـول الدائر فى الخلد . وتقول : كان فى نفسى كلام ، وزورت فى نفسى قولا . واشتهار

---

(١) أهل : ط

ذلك يغنى عن الاستشهاد عليه بنثر ناثر ، أو شعر شاعر . وقد قال الأخطل (١) :

ان الكلام لفى الفؤاد وانما

جعل اللسان على الفؤاد دليلا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما بين الامام كلام النفس بالأدلة العقلية ، أراد أيضا أن يثبته من حيث اللغة ليكون ذلك قمعا لمن أنكر الكلام الا الحروف والأصوات . فبين أن العرب تطلق كلام النفس وتحيل عليه . وهو مشهور فى كلامها . قال الله تعالى : « ويقولون فى أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول (٢) » فاثبت لهم قولا فى النفس ، يقولون : كان فى نفسى كلام ، وقال عمر رضى الله عنه مخبرا عن يوم سقيفة بنى ساعدة « كنت قد زورت فى نفس قولا » وكان قد حدث ذلك بمجمع من الصحابة . وهم العرب الفصحاء ، فما أنكروا عليه تزويره الكلام فى نفسه ، بل أقروه واعترفوا به فدل ذلك على شهرته عندهم . وقول الشاعر :

ان الكلام لفى الفؤاد

فجعل كلام الفؤاد متقدما على نطق اللسان ، لأن المدلول له تقدم على الدليل . فانظر فطنة هذا العربى ومعرفته بكلام النفس وبما فى الفؤاد . وتيقنه أن الفؤاد غيب ، لا يعلم مافيه الا الله جل وعز . وصاحب الفؤاد . ولما كان ما بالقلب قد يقصد الى ايصاله الى مخاطب وتبليغه الى محدث ، جعل الله عز وجل حكمته البالغة اللسان ناطقا معبرا عما فى الفؤاد ، حتى يعلم المخاطب من كلام النفس ما علمه المخاطب .

* * *

---

(١) شاعر من شعراء الدولة الأموية ، وكان مختصا بالخليفة عبد الملك بن مروان . ومات فى سنة ٩٠ هـ فى خلافة الوليد .

(٢) المجادلة ٨

قال الإمام أبو المعالي : « فان قال المخالف : الالفاظ المفيدة تسميها العقلاء كلاما [على الاطلاق ويقولون : سمعنا كلاما] (١) ومرامهم ما أدركوه من العبارات • قلنا : الطريقة المرضية عندنا : ان العبارات تسمى كلاما على الحقيقة [كذلك (٢) الكلام القائم بالنفس ، يسمى كلاما] وفى الجمع بينهما ما يدرأ به تشغيب المخالفين » •

ومن أصحابنا من قال : ان الكلام [الحقيقى ،هو] (٣) القائم بالنفس والعبارات تسمى كلاما تجوزا (٤) ، كما تسمى علوما تجوزا • اذقديقول القائل : سمعت علما وأدركت علوما ، وانما يريد ادراك العبارات الدالة على العلوم • ورب مجاز يشتهر اشتهار الحقائق »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : القول الاول من قول الائمة هو الصحيح لان الحقيقة والمجاز ، انما يعرفان بحكم اللغة • وكل اسم بقى على موضوعه لم يغير عنه سمى حقيقة ، كالاسد للسبع ، وكل اسم تجوز به عن موضوعه ولم يكن راتبا على ما وضع له ، كان مجازا كالشجاع يسمى أسد الا ترى أن الذى نسميه أسدا ، انما ننزلة منزلة السبع فى الجرأة • وأهل اللغة يطلقون على الالفاظ المنطوق بها كلاما • فيقولون : كلمت زيدا كلاما فهمه ، وكلمته بلغة الرب ، وكلمته بلغة العجم • وكل ذلك راجع الى الالفاظ • وان كان كلام النفس متحققا عندهم فانما يلتفتون الى مايقع به البيان ويصح به التعريف • وذلك انما يكون بالالفاظ • فاذا كثر اطلاق اسم الكلام على الالفاظ فلا ينبغى أن يدعى أن وقوع الكلام عليها مجازا ، كما يدعى المجاز فى قول من يقول : تكلم فلان بعلم ، وسمعت منه علما • فان المجازهنا بين • اذ

---

(١) على الاطلاق ويقولون سمعنا كلاما : من ط

(٢) والكلام القائم بالنفس كلام : ط

(٣) الحقيقى هو : ط (٤) تجوزا : ط

المقصد : أنى سمعت منه ألفاظا مفهومها العلم ، وتكلم بحروف (١) مقتضاها المعرفة . لأن العلم لايسمع الا اذا خرق الله العادة . وهى لم تنخرق فى زماننا . فيبين بذلك أن تسمية الألفاظ كلاما : حقيقة لا مجازا .

فصل

المتكلم من قام به الكلام

قال الإمام أبو المعالى : « المتكلم عند اهل الحق من قام به الكلام . والكلام عند مثبتى الأحوال منهم ، يوجب لمحله حالا وهى كونه متكلما ، وينزل الكلام فى ذلك منزله العلوم والقدر (٢) والارادات ونحوها من الصفات الموجبات لمحالها الأحكام »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : كل صفة تقوم بمحل فانها توجب لمحلها حكما وحالا ، لأن العلة لابد لها من معلول . ويستحيل أن يكون معلولها نفسها ، لأن الشىء لايكون علة لنفسه ، ويستحيل أن يكون معلولها المحل الذى قامت به من وجوه :

أحدها : ان المحل ذات قائم بنفسه ، والمعلول لايكون ذاتا . ومنها أن المحل قد كان موجودا قبل قيام العلة به ، والمعلول لايصح له ثبوت الا مع وجود العلة . ومنها ان المحل شرط لوجود العلة ، فلا يصح وهو شرط لها ان يكون معلولا لها ، لأن الشرط لايتقاضى المشروط ، والعلة تتقاضى المعلول . فاذا بطل أن يكون معلول العلة نفسها ، وبطل أن يكون معلولها لمحل ، لم يبق الا أن يكون معلولها كون المحل على تلك الصفة . فقد تقدم حكم العلة والمعلول . والكلام يقوم بنفس المتكلم كما يقوم العلم بنفسه .

* * *

---

(١) بحروف : ط (٢) العلم والقدرة : خ

قال الإمام أبو المعالى : « وذهبت المعتزلة وكل قائل بأن كلام الله تعالى حادث : الى أن كون المتكلم متكلما من صفات الأفعال ، والمتكلم عندهم من فعل الكلام . ثم ليس للفاعل من فعله حكم يرجع الى ذاته . اذ المعنى بكون الفاعل فاعلا عندهم (١) وقوع الفعل منه . وعلى موجب ذلك لم يشترطوا قيام الكلام بالمتكلم ، كما لم يجب قيام الفعل بالفاعل I وهو من اهم ما يعتنى به هذا الفصل I (٢) »

ونقول : لو كان المتكلم من فعل الكلام ، لكان لايعلم المتكلم متكلما من يعلمه فاعلا للكلام . وليس الأمر كذلك فان من سمع كلاما صادرا من متكلم ، استيقن كونه متكلما من غير ان يخطر بباله كونه فاعلا لكلامه ، أو مضطرا اليه . فاذا اعتقد كونه متكلما مع الاضراب عن هذه الجهات (٣) ، تقرر فذلك أن يكون المتكلم متكلما ليس معناه كونه فاعلا للكلام »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا كما قال ان المتكلم لو كانت حقيقته من فعل الكلام ، لما علم كونه متكلما من لم يعلمه فاعلا للكلام . وقد نجد سامعا لكلام عالما يكون صاحب الكلام متكلما ، وان لم ينظر بعد فى كونه فاعلا للكلام . ولو كان للكلام فى المتكلم ضروريا ، لكان عند السامع متكلما ، وان لم يفعل كلاما .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « والذى يوضح ذلك : أنا نعتقد الا فاعل على الحقيقة الا الله ، ونصمم على هذا الاعتقاد ، ولا يزغنا ذلك عن العلم الضرورى بكون المتكلم منا متكلما » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : فنحن وقد اعتقدنا ان الله جل وعز هو الفاعل لأفعالنا ، المخترع لها الموجد لجميعها . وكلامنا

---

(١) عين : خ (٢) من ط (٣) الجهة : خ

من أفعالنا . ومع ذلك نعلم كون المتكلم منا متكلما وان لم يفعل كلاما .
وهذا يبطل قول من زعم أن المتكلم هو من فعل الكلام .

قال الإمام أبو المعالى :- « ومما يقوى التمسك به أن نقول الكلام عندكم أصوات متقطعة ، وحروف منتظمة ضربا من الانتظام . فاذا قال القائل منا : قد قمت اليوم الى زيد فهذا الصادر منه كلامه ، وهو المتكلم به ، فلو خلق الله تعالى هذه الأصوات على انتظامها فى العقل ضروريا ، فلا يخلو المخالف - وقد فرضنا الكلام فى ذلك - اما أن يقضى بكون محل الكلام (١) متكلما ، واما أن لايقضى به . فان زعم أن المحل هو المتكلم ، فقد نقض المصير الى أن المتكلم من فعل الكلام . فان الكلام من فعل الله فى الصورة المفروضة . وان زعم أن محل الكلام أو الجملة التى محل الكلام منها ليست بمتكلمه ، فقد عاند وجحد ما يدانى البدائه . فانا نسمع من قام به الكلام يقول : قد قمت اليوم الى زيد ، كما كنا نسمعه يقول ذلك (٢) اذ هو مختار »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لا محالة فى أن مايقوم بالعبد من الأعراض الضرورية لاقدرة له عليها ، ثم تلك الأعراض القائمة به تنقسم ، فمنها ما ليس من نوعها مالا يقدر عليه العبد . وذلك كالامه وألوانه وصحته ومرضه . هذا كله مالا يقدر العبد عليه ، ولا على نوعمن أنواعه . ومنها مايقدر العبد على نوع من أنواعه فى وقت . وذلك كالحركات . فان حركة المرتعش ضرورية ، ويقدر العبد على أن يتحرك حركة ادارية من جهته التى تحرك اليها حركة ضرورية . واختلف الناس فى العلوم الضرورية هل يجوز أن تقوم بالعبد وهى اختيارية مكتسبة ؟ فذهب بعضهم الى أن ذلك جائز ، لأن العلم الضرورى اذا تعلق بما يتعلق به العلم الكسبى . وهما مثلان . والمثلان يجتمعان فيما يجب ويجوز

---

(١) المحل : خ - محل الكلام : ط
(٢) ذلك : ط

ويستحيل ، ومنهم من قال : انها كلها غير مقدورة للعبد كما لايقــدر على الوانه وطعومه وآلامه . ولذاته . وفرق بعض الناس بين العـلم الضرورى الذى هو العقل وبين ســائر العلوم الضرورية ، فقـال : ان العلوم الضرورية الذى هو العقل لايجوز أن يقدر عليه العبد ، حتى يكون له اختياريا نظريا ، لأن العقل شرط فى وجود العــلم المختــار النظرى ، فاذا كان شرطا لم يكن ذلك العلم نظريا مختارا للعالم ، لاستحالة وجود المشروط مع عدم شرطه . وأجاز وقوع سائر العــلوم الضرورية نظرية مختارية ، ماعدا العقل . والكلام فى ذلك حكمه حكم الحركة ، لأن من قبيله مايوجد مختارا للعبد ، واذا قدرناه ضروريـا لله عز وجل ، لم تتعلق به قدرة العبد ، وكان البارى جل وعز هــو الذى يفعله . فاذا قال العبد : قمت اليوم الى زيد ، وكان ذلك القول منه ضروريا فلا يخلو المعتزلى من أحد ثلاثة أوجه : أمـا أن يقــول : ان العبد هو المتكلم مع تسليمه ، لأن الله جل وعز هو فعل ذلك الكلام ، فيكون تاركـا لأصــله وقــوله ان المتكلم من فعــل الكــلام . وامـا أن يقــول : ان الـذى قــام بــه الكـلام ذلك ، ليس متكلما . فان قال ذلك عاند الضرورة . فانا نسمع المضطر الى أن يقول : قمت اليوم الى زيد ، كما كان يقوله مختارا .

فمن زعم أنه متكلم فى الحال التى يختار فيها الكلام ، وأنــه غير متكلم فى الحال الذى اضطر فيها الى الكلام ، لكان مراغما للبداثه . وان قالوا : ان البارى سبحانه هو المتكلم فى هذه الصورة ، كانوا أيضا مبطلين . لأن المتكلم صفة من كان منه الكلام ، قياما به وحلولا فيه . وانما اسم من فعل الكلام فاعل للكلام لامتكلم . الا ترى أنا نقول فيمن خلق الله فيه حركة ضرورية : انه متحرك بها . واذا أردنا أن نخـبر عن ايقاع الله جل وعز لها فانا نقول : انه فاعلها . فكما لايوصف جل وعز بالمتحرك مع فعله للحركة ، كذلك لايوصف بالمتكلم مع فعله للكلام .

***

قال الإمام أبو المعالى : « ولو بينا غرضنا من هذا الفصل على اصلنا فى استبداد الرب سبحانه وتعالى فى الخلق ، واستحالة كون غيره موجودا ، فيتضح على هذا الأصل بطلان المصير الى ان البـــارى تعالى انما كان متكلما ، من حيث كان فاعلا للكلام ٠ اذ هو فـــاعل كلام المحدثين وليس متكلما به ٠ ويصح الالزام على النجارية فانهـــم موافقون أهل الحق فى ان الرب تعالى خالق أعمال العباد ، فلا يستمر لهم ٠ وهو معتقدهم القول بان المتكلم من فعل الكلام »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذ تبين أن البارى جل وعز ، هو خالق اعمال العباد وأفعالهم وكلامهم من أفعالهم ، فلا يصح على هذا أن يكون المتكلم من فعل الكلام ، لأنا حين قام بنا كلام من فعل الله جل وعز ، لم يكن البارى تعالى به متكلما ٠ وهذا الذى ذكـره المعتزلة هو من وضع وصف المخصوص بدل وصف العموم ، فان الفاعل أعم من المتكلم ، لأن المفعولات تنقسم الى جواهر وأجسام والى أعراض قائمة بالأجسام ٠ والأعراض تنقسم الى أعراض ما يشترط فى قيامها بالمحل : الحياة ٠ والى أعراض تفتقر الى اشتراط قيام الحياة بالمحل ٠ وحينئذ تقوم هى به ٠ فالأول ، كالألوان والألوان والتأليفات ونحو ذلك والطعوم والروائح ٠ كل ذلك لا تشترط الحيـاة له والثانى كالعمـــوم والارادات وأضداد العموم الخاصة والعامة ، كالجهل والظن والشـــك والغفلة والغشية والنوم ٠ والكلام من هذه الصفات المشروطة بالحياة ، فكيف يستجيزون أن يوقعوا المتكلم مع خصوصه ، حين كان عرضـا ، تشترط فيه الحياة مقام فاعل ؟ ومفعول الفاعل ينقسم الى جواهـــر وأجسام ، والى أعراض لا يشترط لها الحياة ، والى أعراض تشترط لها الحياة ٠ والكلام واحد منها ٠ هذا أبعد فى النطق ، واخلال بطـــرق التسميات والأوصاف ٠

ثم انهم وقد قالوا : ان الكلام حروف وأصوات ، فلئن كان المتكلم من فعل الكلام ، فليكن الصوت من فعل الصوت ٠ ويلزم من سياق ذلك

كون البارى تعالى مصوتا ـ تعالى عن قول الزائغين ـ من حيث كان فاعلا للأصوات • وكل مذهب يؤول بصاحبه الى الالحاد فى أسماء الله تعالى فهو باطل ، لا سبيل اليه •

وهؤلاء لما قادهم رأيهم الفائل ، ونظرهم المأفون الى تسمية البارى جل وعز مصوتا ، تبين بذلك انهدام القاعدة التى أدتهم الى هـــذا الضلال •

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « واذا بطل بهذه القواطع مذهب من يقول : المتكلم من فعل الكلام ، فلابد من اختصاص الكلام بالمتكلم على وجه من الوجـوه ، واذا انتقض وجـه الفعل ، فـلا يبقى على السبر والتقسيم بعد بطلان ماذكرناه ، الا مالرتضيناه من أن المتكلم من قام به الكلام • ثم ثبوت هذا الأصل يفضى الى أن الكلام يوجب حكما لمحله ، هو كونه متكلما ، فان كل صفة قامت بمحل أوجبت له حكما »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما تبين أن الكـلام معنى فى النفس زائد على الحروف والأصوات ، وعلمنا أن الله جل وعز متكلم ؛ بدليل انتفاء النقائص عنه ، لزم أن يكون الكلام قائما به ، كمـا كـان العلم قائما به ، وكما ثبت للعلم اذا قام بمحل ، كون المحل عالمـا ، فكذلك يثبت قيام الكلام بالمحل كونه متكلما • ولو حكمنا بأن الكـلام لايوجب حكما وحالا للمحل الذي قام به ، لجرنا ذلك الى أن لانثبت للمحل حكما عند قيام العلم به • وذلك لو قلناه ترك واضراب عن العلة والمعلول • وقد تقدم بيان ذلك ، وتقرر أن العلم بالصفات لايصح الا بعد تمهيد ذلك الأصل •

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « فهذه المقدمات لغرضنا في الرد على المخالفين ، ونوجه عليهم طلبات قبل الخوض في مقصود المسالة ان شاء الله تعالى . ونقول : الكلام في تفاصيل الكلام فرع لثبوت كون الباري تعالى متكلما فبم تنكرون على من يزعم أنه ليس بمتكلم أصلا ؟ فان زعموا ان المتكلم من فعل الكلام والباري تعالى مقتدر على خلق الكلام وابداعه . قلنا : قد أبطلنا عليكم ذهابكم الى أن المتكلم منْ فعل الكلام بالطرق المتقدمة ، ثم ماذكرتموه اكتفاء منكم بأن الكلام مقدور للباري تعالى ، فلم زعمتم ان مقدوره وقع ؟ وليس كل مايقضي العقل بكونه مقدورا للباري تعالى ، يجب كونه واقعا . اذ ذلك يؤدي الى وقوع ما لا يتناهى من الحوادث من حيث كانت المقدورات غير متناهية »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أما المعتزلة وقد غمض عليها اثبات كلام النفس ، فانها لا تتوصل الى اثبات كون الباري تعالى متكلما اصلا ، لأنهم اذا قدروا المتكلم من فعل الكلام ، فانهم يسالون عن ذلك الكلام وعن وقوعه وعن دليلهم على وقوعه . ولايجدون الى ذلك سبيلا . لأن المفعول لا معنى له الا كونه مقدورا للباري جل وعز وكونه مقدورا لا يوجب وجوده . ألا ترى أنّ وجود أضعاف الموجودات يجوز وهو مقدور لله تعالى وكما لايقتضي كونها مقدورة له وجودها . كذلك ، يدل كون الكلام مقدورا له وجوده . وقد نبه الله تعالى عن ذلك بقوله : « وما قدروا الله حق قدره . اذ قالوا : ماانزل الله على بشر من شيء(١) » فعرف جل وعز أن من نفى الكلام عن الله فما قدره حق قدره . وما ذلك الا أن الكلام كمال ، وضده نقص .

فمن نفى الكلام عن الله ، فقد قصر في الألوهية وطعن في

(١) الانعام ٩١

الربوبية . ولو أرجعوا الكلام الى الفعل ، لما ليموا هذا اللوم ، ولا قرعوا هذا التقريع . اذ لايقول القائل : ما قدر الله حق قدره ، من قال : انه لم يخلق جسما ولا جوهرا ونحو ذلك . لانا لما علمنا أن القدرة مسترسلة على جميع الجائزات ، لم يكن ايجاد جوهر فى وقت ، طعنا فى علاء الله جل وعز واتساع قدرته .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قالوا : انما عرفنا وقوع الكلام واتصافه تعالى بكونه متكلما بالمعجزات والآيات الخارقة للعادات » الى قوله : « فلا تكون المعجزات دالة على ثبوت الكلام »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما دفع المعتزلة عن اقامة الدليل دليل عقلى على ثبوت الكلام لله جل وعز لجاوا الى الادلة السمعية فقالوا : أن الانبياء هم المؤيدون بالمعجزات الخارقة للعادة المتنزلة منزلة قول الله جل وعز للعباد : صدق عبدى ، فاذا اخبر النبى عليه السلام بأن البارى جل وعز متكلما ، علمنا ذلك على القطع ، لأن المعجزات صدقت خبره على العموم فى كل ما يخبر به ، فيقال لهم عند ذلك : سددتم على أنفسكم الطريق الدال الى المعجزة على صدق النبى . فان المعجزة تتنزل بمنزلة تصديق ملك من الملوك لرسوله بأن يفعل ما لم تجر عادته أن يفعله . وذلك أن الملك اذا أراد أن يعهد الى رعيته عهداً ، ويبين لهم من سر مملكته سرا فجمع ذوى الحل والعقد منهم ، وقام رجل بين يدى الملك ، فقال لهم : يامعشر الحاضرين ان الملك أرسلنى اليكم لاقرر عندكم أمرا من خبايا ملكه .

وآية صدقى فيما أدعيه من ارسال الملك اياى : أنى اقترح على الملك أن يقوم فى سرير ملكه ، وأن يقعد ، فان فعل ماذكرته لكم ، علمتم بذلك

قصده لتصديقى . ثم يقترح على الملك إن يقوم ويقعد ويوافقه الملك فى دعواه ويأتى فيما اقترح بغرضه وهواه [فإن] الحاضرين يعلمون تصديق الملك له . وذلك من فعل الملك لايدل على أن الملك فعل كلاما ، لأن الكلام عند المعتزلة أصوات متقطعة وحروف منتظمة دالة على أغراض صحيحة . ولم يصدر من الملك أصوات ولا حروف .

وكذلك المتكلم عند المعتزلة من فعل الكلام . والملك فى تلك الحال لم يفعل كلاما . فكيف يصح للمعتزلة ان يدعوا العلم بأن الملك قصد بفعله ذلك تصديق الرسول ، اذ لم يكن منه حروف وأصوات . وكذلك المعجزات اذ لاتدل على أن الله ـ جل وعز ـ خلق أصواتا متقطعة ، فاذا سد عليهم باب العلم بالمعجزات ودليلها على صدق الرسول فكيف يطمعون أن يستاهموا أهل السنة فى الاستدلال بالرسول الذى صدقته ؟

❊ ❊ ❊

قال الإمام أبو المعالى : والذى يوضح غرضنا فى ذلك : **انا بينا بالبراهين** » الى قوله : « فهذه طلبة عليهم قبل الخوض فى مقصود المسألة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم ان المتكلم ليس هو من فعل الكلام . والتصديق ضرب من الكلام فلا يكون المصدق أيضا من فعل التصديق ، فقد بطل على مذاهب المعتزلة كون البارى تعالى مصدقا للرسل . لانه لم يفعل تصديقا . فتبين بذلك بطلان دلالة المعجزة على تصديق الرسول على مقتضى قواعدهم ومفاسد عقائدهم .

❊ ❊ ❊

قال الإمام أبو المعالي: « ومما نطالبهم به (١) أن نقول: بم تنكرون على من يزعم أنه تعالى متكلم لنفسه ؛ كما أنه عندكم عالم قادر لنفسه ؟ » الى قوله : « فهذا القدر مقصودنا من تقديم هذه الطلبات »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون: المعتزلة اضطربت فى صفات كلامه اضطرابا شديدا . فزعمت أنه حى عالم قادر لنفسه ، وأنه مريد بارادة حادثة يخلقها فى غير محل ، وأنه متكلم بأن فعل الكلام فى محل . يقال لهم : هلا قلتم انه متكلم لنفسة ، كما قلتم : انه عالم لنفسه فارادوا أن ينفصلوا عما ألزموه عن كونه متكلما لنفسه ، لأن الكلام حروف وأصوات . والحروف حادثة فلا يصح أن يصرف ذلك الى النفس لأن البارى قديم وصفة النفس لازمة ما وجدت النفس فلو كان متكلما لنفسه لوجب وجود الكلام الحادث أزلا ، والحكم بكون الأمر الواحد أزليا محال . وفى ابطال كون المتكلم من فعل الكلام ابطال لهذا الرأى . وكذلك فروا عن كون البارى تعالى مريدا لنفسه ، لأنهم زعموا : أنه لو كان مريدا لنفسه ، لوجب أن يكون مريدا لكل الارادات ، كما أنه لما كان عالما بنفسه . وهذه دعوى . لأن العلم فى حقنا متعلق بمعلوم معين ، وتعلقه بمتعلق معين من صفات نفسه . وكذلك ارادتنا تتعلق بمراد معين ، ووجوب ذلك لها بصفة نفسها .

فهذه صفات أنفس لم تقتض عموما . والبارى تعالى قادر لنفسه ، ثم لم تعم قدرته المقدورات اذ مقدورات العباد غير مقدورة له عندهم . وقد تقدم بيان ذلك فاذا تبين وجود صفة نفسية لايعم تعلقها ، وبطل ماادعوه من عموم التعلق فيما علق بالنفس ، لانكساره بما قلناه .

* * *

(١) ومما يطالبون به : ط (٢) عندكم حى عالم : ط

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل (١) : الكلام حروف منتظمة وأصوات متقطعة ، فلا وجه لثبوت الكلام (٢) ، صادرا عن النفس . وهذاالذى ذكروه تعويل منهم على ماتقرر الفراغ من إبطاله ، اذ قد أثبتنا كلاما قائما بالنفس ليس من قبيل الأصوات والحروف والنغمات . فهذا القدر مقصودنا من تقديم هذه الطلبات »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : كلام النفس قد ثبت من جهة العقل حين قرر : أن الآمر اذا أمر عبده ، وجد في نفسه ، اقتضاء الطاعة ـ على ماسبق بيانه ـ وثبت بالشرع لقوله تعالى : « ويقولون فى أنفسهم » (٣) وقوله تعالى : « اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله . والله يعلم انك لرسوله (٤) » لأن تكذيبهم لم يقع على ما لفظوا به ونطقوا به من حروف وأصوات . وانما كذبهم بما فى أنفسهم، وثبت أيضا باللغة ، يقول عمر رضى الله عنه : « كنت قد زورت فى نفسى كلاما » ولقول الشاعر :

ان الكلام لفى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

واذا ثبت كلام النفس بهذه الوجوه ، لم يتبق لمنكر حجة يعتمد عليها .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « واعلموا بعد هذا أن الكلام مع المعتزلة وسائر المخالفين فى هذه المسالة يتعلق بالنفى والاثبات ، فان ما اثبتوه وقدروه كلاما ، فهو فى نفسه ثابت . وقولهم انه كلام الله اذا

---

(١) فان قالوا : ط (٢) التكلم : ط
(٣) المجدلة ٨ (٤) أول المنافقين .

رد الى التحصيل ، آل الكلام الى اللغات والتسميات . فان معـــنى قولهم هذه العبارات كلام الله ، اى انها خلقه . ونحن لاننكر انها خــلق لله ولكننا نمتنع من تسمية خالق الكلام متكلما به . فقد اطبقنا على المعنى ، وتنازعنا بعد الاتفاق فى تسميته . والكلام الذى يقضى أهــل الحق بقدمه هــو الكلام القائم بالنفس والمخــالفون ينكرون اصله ، ولا يثبتونه ، فتنازعوا بعد اثباته فى حدثه أوقدمه . فاذا تعرضــنا للحجاج كان مساقه اثبات موجود ، نفوا أصله »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا كله بين لان تسمية الحروف والاصوات كلاما لا ينازع فيه أهل السنة ، لكنهم مختلفون . فمنهم من يسميها كلاما ، حقيقة . وهو الأولى . ومنهم من يسميها كلاما مجازا . ولا خــلاف بينهم فى اطــلاق الكلام عليها ، لكنهم ينازعــون كما ذكر فى خالق الكلام ، أنه سمى متكلما . وقد سبق الرد على قائل ذلك . وأما كلام النفس فانا نختص به ولا يشاركوننا فى اثباته . وقد أقمنـــا عليهم الأدلة فى ثبوته ، ممــا لا بد لهم من تسليمه ، فاذا أثبتنــا البارى ـ جل وعز ـ متكلما بكلام وقدرنا الكلام صفة له والعقول تقتضى اختصاص الصفة بالموصوف كاختصاص العلم بالعالم ، والقدرة بالقادر .

ثم هذا الاختصاص لايخلو من أحد وجهين اما أن يكون من حيث كان قائما به . وهو المطلوب . واما أن يكون فعلا له . وهذا قد أبطل واما أن يكون من حيث يختص بصفة أخرى من صفاته النفسية والمعنوية . وهذا يبطل . لانا لو أجلنا ذلك على تعلم علم الله بها ، فان هـــــذا لايوجب اختصاصا ، فان علمه جل وعز محيط بجميع المعلومـــات . ولو اختص الكلام به بكونه معلوما له ، لاختصت جميع أحكام العقــول به ، لكونها معلومة له .

وكذلك لو صرفنا الامر لكونه مرادا ، لبطل ذلك من وجهين : أحدهما : أن الارادة لاتختص . والثانى : أن الكلام الذى نفرضه هــو

قديم . والقديم لايراد . وكذلك لا يستقيم أن يقال : ان الكلام مختص على وجه بصفة نفسية لله جل وعز ، فان ذلك اجمال لادعاء الاختصاص ؛ ونحن في محاولة ايضاحه على التفصيل .

وقول القائل : الكلام مختص به ، أو بصفة من صفات نفسه على الاجمال من غير تعرض لتبين وجه الاختصاص ؛ لا يتحصل منه قيامه بالنفس . ولا يصح أن يقال : ان الكلام اختص به لأن الله جل وعز قائم بنفسه . اذ قيامه جل وعز اقتضاؤه قيام الحياة والعلم والقدرة وسائر الصفات به . ولا اختصاص للكلام لذلك . وكذلك ان فرضنا للصفة النفسية قدمه أو بقاؤه ، أو وحدانيته أو مخالفته للحوادث ؛ لم يوجب واحد منهما حكم اختصاص الكلام به ، لأن حكم الكلام في ذلك حكم سائر الصفات .

***

قال الإمام أبو المعالي : « فاذا بطل صرف الاختصاص الى الجهات المذكورة ، لم يبق بعدها الا القطع بأن كلام الله (١) تعالى يختص (٢) باختصاص القيام . واذا تقرر ذلك (٣) ، ترتب عليه استحالة كونه حادثا ، لقيام الدليل على استحالة قبوله للحوادث . ولا يبقى بعد بطلان هذه الأقسام الا مذهب اهل الحق في وصف البارى تعالى بكونه متكلما بكلام أزلى قديم . وفى طرق الحجاج العقلية متسع . وفيما ذكرناه مقنع »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا ساقت الأدلة العقلية الى قيام الكلام بالبارى جل وعز ، لزم قدمه ، لأنه جل وعز لايقبل الحوادث . اذ لو قبلها لم يخل عنها ، ولو لم يخل عنها لدلت على حدثه . وقد

---

(١) البارئ سبحانه وتعالى : ط

(٢) يختص به اختصاص : ط (٣) ذلك : ط

ثبت قدمه فاستحال ان يقوم به ما يدل على حدثه ، واذ لزم قدمه تعين انه ليس حرفا ولا صوتا . لان الحروف والاصوات بينة الحدوث بكون بعضها متقدما لبعض ، على ما سياتى فى الرد على الحشوية

فصل
فى
شبه المخالفين

قال الإمام أبو المعالى : « فمما عولوا عليه ان قالوا : انتم (١) اذا اثبتم كلاما ازليا ، لم يخل بعد ذلك من امرين : اما ان تقضوا بكون الكلام الازلى امرا ، نهيا ، اخبارا . واما ان لاتقضوا بذلك » الى قوله : « وهذه الطريقة وان درات شغبا (٢) فهى غير مرضية »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة لما انكرت كلام النفس ارادت أن تقوى ذلك بما تصورته من ان الكلام لا يخلو من أن يكون امرا او نهيا ، اولا يكون أمرا ولا نهيا . فان كان أمرا ونهيا فكيف يصح أن يوجد الامر وهو قديم ولا مامور له ، ويوجد النهى ولا منهى عنه موجود ؟ قالوا : وان لم يكن الكلام أمرا ولا نهيا فليس بمعقول . لان الكلام جنس حاصل لانواع : منها الامر والنهى ، فلا يعقل الكلام ما لم توجد انواعه . وكذلك ايضا لا تعقل الانواع ما لم يعقل جنسها . واما « عبد الله بن سعيد » فانه تهيب هذا السؤال ، واعتقد انه لازم ، وزعم : ان كون الكلام أمرا ونهيا راجع الى الافعال . وأن الكلام القديم لايتصف بكونه خبرا ولا أمرا ولا نهيا . فاذا خلق الله المخبرين والمامورين والمنهيين خلق الله خبرا يخبر به ، من حدث من المخبرين ، وخلق أمرا يأمر به من حدث من المامورين . وكذلك سائر انواع الكلام .

---

(١) انتم : خ (٢) تشغيبا

وهذا القول مردود بما سبق من [أن] الكلام جنس لايتحقق الا بوجود أنواعه ولو لم توجد أنواعه ، لكان ما تخيل منه كذبا غير حق .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « والصحيح ما ارتضاه شيخنا رضى الله عنه من ان الكلام الأزلى لم يزل متصفا بكونه أمرا نهيا خبرا ، والمعدوم على أصله مأمور بالأمر الأزلى على تقدير الوجود . والأمر القديم فى نفسه على صفة الاقتضاء ممن سيكون اذا كانوا . والذى استنكروه من استحالة كون المعدوم مأمورا ، لا تحصيل له »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذى ذكره الشيخ صحيح لا اشكال فيه ، فان البارى جل وعز كان فى تقديره أمرا على تقدير وجود العباد المأمورين كما كان قادرا فى أزله ومريدا ، على تقدير وجود المقدورات والمرادات ، وان لم يمتنع كونه قادرا مع استحالة وجود المقدور أزلا ، ومريدا مع استحالة وجود المراد أزلا ، لكن مع تقدير وجودهما كذلك ، لايمتنع تقدير كون كلامه أمرا نهيا ، مع تقدير وجود المأمورين والمنهيين .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « والوجه أولا معارضتهم بأصل لهم ، يصدهم عن هذا الالزام . وذلك أن مذهبهم (١) : أن المأمور به معدوم ، واذا توجه الأمر على العبد بفعل ، والفعل قبل وجوده مأمور به ، واذا وجد خرج عن كونه مأمورا به فى حال حدوثه ، كما خرج عن(٢) كونه مقدور على أصله . وليس بين النفى والاثبات رتبة . فاذا لم يكن الفعل الثابت مأمورا به ، كان النفى مأمورا به ، متعلقا بالأمر ، فاذا لم يبعدوا

---

(١) أنهم ومذهبهم : خ
(٢) كما خرج اذ ذاك ... على أصلهم : ط

مامورا به معدوما ، لم يستقم منهم استبعاد مامور معدوم · وماذكروهابعد فانا نجوز كون المعدوم مامورا على تقدير الوجود · واذا وجد تحقق كونه مأمورا به · ونمنع تقدير معدومه علم البارى تعالى انه لايوجد مامورا ، أو يستحيل تقدير وجوده مامورا · فما كان كذلك لم يتعلق به امر التكليف · والمعتزلة قضوا بان المعدوم مأمور به ، وهو يخرج عند الوجود عن كونه مامورا به · وهذا تمحيص منهم لتعلق الامر بالعدم »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : اعلم أن قصد النظار : الرد على خصومهم ومعارضتهم باقوال تبطل مذاهبهم (١) وقد قصد الخصوم ابطال مذاهب اهل الحق بان اوجدوا اساليب ، تقضى عليهم ، ليس القصد منها طلب الحق بالمعارضة ولا تثبيته ، وانما قصدهم ابطال مذهب الخصم ليبطل ببطلانه ماقصدوه من المعارضة ·

فالمعتزلة لما احالوا امرا لا مامور له ، عورضوا من مذهبهم بكون المامور منفيا ، لانهم يقولون : ان المامور به انما يكون مامورا به ، مادام غير موجود ، فاذا وجدا استغنى بوجوده عن كونه مامورا ، كما استغنى بوجوده عن كونه مقدورا ·

فاذا قضوا بأن متعلق الامر النفى المحض ، لم يصح منهم أن ينكروا منا تقدير مأمور سيوجد · وقد تقدم اقامة الدليل على أن البارى عز وجل كان قادرا أزلا ، مع استحالة وجود المقدور فى الازل ·

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يستروحون اليه أن قالوا : قد أجمع المسلمون قبل ظهور هذا الخلاف ، على أن القرآن كلام الله »

---

(١) التى قصد الخصوم ابطال مذاهب أهل الحق بأن أخذ فى أسلوب ما يقضى عليهم ليس القصد فيه طلب الحق بالمعارضة ولا يثبته وانما قصده ابطال مذهب للخصم يبطل ·· الخ : ص

الى قوله : « والمصير الى كلام الله اشنع وأبشع ممن المماراة فى صفة الكلام »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : المعتزلة ارادوا ان يدفعوا بهذا القول الذى زخرفوه بيننا وبين كلام النفس ، لأنهم قالوا : الأمة مجمعة على أن القرآن كلام الله ، وأنه سور وآيات يترتب بعض منها على بعض . والترتيب ينافى القدم وقالوا : انه الذى تحدى به رسول الله ﷺ وعجزت العرب عن معارضته . وهذا كله لايتصور فى الكلام القديم ، الذى زعمتم وجوده ، كما لايستمر ذلك فى العلم القديم . فلما الزموا أهل السنة هذا الالزام ، عورضو باعتقادهم الفاسد ، وانهم قالوا ان كلام الله كان ، اذ خلقه ، أصواتا ، ثم انصرمت وانقضت . والمتلو المحفوظ ليس كلام الله . وهذا مذهب كل من يتحذق من متأخريهم . وبقى كلام الله اشنع وأبشع من التنازع فى قدمه وحدوثه ولزمهم هذا الالزام ، لانهم انما ادعوا ان المتكلم من فعل الكلام . والبارى ـ جل وعز ـ لما فعل المعجزة لنبيه ﷺ كان متكلما بها . والأصوات عندهم من الاعراض التى لاتبقى ، فوجب عدمها بعد وجودها . واذا عدمت فقد علم أنه لا شىء بعد محمد ﷺ تخلق له تلاوة يتحدى بها : آل ذلك بهم الى نفى كلام الله تعالى فى وقتنا هذا .

قال الإمام أبو المعالى : « ولما استشعر « الجبائى » ذلك واتفق (١) انه يلتزم بهذا لو قاله ، خرق اجماع الأمة : ابدع مذهبا خرق به حجاب الهيبة وركب جحد الضرورات . وقال : كلام الله يوجد مع قراءة كل قارىء . ثم الكلام عنده حروف (٢) تقارن الأصوات المقطعة على مخارج الحروف [وليست هى أصواتا (٣)] وزعم انها توجد عند الكتابة .

---

(١) وأيقن انه يلزم لو قال بهذا المذهب خرق .. الخ : ط

(٢) تفارق : خ (٣) من ط

فاذا اتسقت الاحرف المنظومة والرسوم المرقومة ، وجدت حروف (١) قائمة بالمصحف ، ليست الاشكال البادية والاسطر الظاهرة .

ثم زعم : أن الحروف تسمع عند القراءة وان لم تكن أصواتا ، ولا ترى عند ثبوت الاسطر . وقال ايضا : من قرأ كلام الله تعالى (٢) ثبت مع أصواته حروف هى قراءته . وهى مغايرة للاصوات . وحروف هى كلام الله ومغايرة للقراءة والاصوات . واذا اضرب القارىء عن القراءة ، عدم كلام الله . وهو بعينه موجود قائم (٣) بغيره . ومن شنيع مذهبه : أنه قال : اذا اجتمع طائفة من القراء على تلاوة آية ، فيوجد بكل واحد منهم كلام الله تعالى . والموجود بالكل كلام واحد »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : كلام « ابى على » فى هذا جامع لضروب من الخطأ ، وفنون من الدعاوى التى يردها العقل . فأول ذلك : اثبات حروف مغايرة للاصوات ، فانه يسال عن هذا . ويقال له : هل هذه الحروف مثل للصوت أو خلاف أو ضد ؟ فان كانت الحروف مثل للصوت ، فهى صوت . وكان قوله : انها ليست الاصوات باطل وان زعم أن الحروف مخالفة للاصوات فانه يقال له : حكم المختلفين أن يجوز وجود أحدهما مع ضد الآخر . كالحركة والعلم لما اختلفا لم يستحل أن يوجد للعلم مع السكون الذى هو ضد الحركة . وعلى هذا يجوز أن توجد الحروف مع الخرص الذى هو ضد الكلام . وهذا لايقوله . ثم ادعاؤه رؤية حروف عند الكتابة ، ليست الرقوم المنظومة ، دعوى على الحس بما لم يشاهده . فان اللامح للاسطر لا يدرك منها الا تلك الرسوم أو الرقوم المثبتة ، وأما غير ذلك فلا يدركه .

وأما ادعاؤه أ نالكلام الواحد يقوم بجملة قراء ، فجحد للضرورة . لان وجوده عند قراءة قراء ، مقتض تعدده ، واتحاده يناقض تعدده . فقد حكم على الشىء بالامر الواحد ، بالاتحاد والتعدد .

---

(١) تثبت مع لهواته : ط (٢) قائم : ط

والذى يبين ذلك : أن المتعدد هو المنقسم ، ثم انه لايخلو من احد وجهين : اما أن يكون زوجا ، واما أن يكون فردا . فان كان زوجا ، انقسم قسمة متساوية . وان كان فردا لم ينقسم قسمة متساوية مع ثبوت الانقسام له . والواحد هو ما لاينقسم . فمن حكم على أمر واحد بالوحدة والتعدد ، فقد حكم عليه بالنفى والاثبات ، لان التعدد يصحح الانقسام والوحدة تحيل ذلك .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومن فضائح مذهبه : مصيره الى ان العبد يلجأ الرب الى خلقه (١) الكلام ، عند ايثاره اختراع الاصوات والنغمات . وهذه فضائح بادية لاخفاء بها (٢) »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا قالت المعتزلة ان العباد مستبدون بخلق أعمالهم . فاذا تكلموا فاصواتهم ونغماتهم من فعلهم ، والرب جل وعز لابد أن يخلق الكلام عند فعلهم الأصوات والنغمات . وهذا قول بشيع ، لأن البارى جل وعز انما يفعل من أفعاله مايريد ، فاما أن يرتبط فعله بفعل غيره ، وارادة سواه ، فهذا مالا تقتضيه عظمة الربوبية ومنصب الالهية ـ تعالى عن قولهم .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ثم نقول بعد معارضتهم : قد زعمتم ان القرآن كلام الله تعالى . واذا روجعتم فى معنى اضافة الكلام الى البارى سبحانه ، لم تبدو وجها فى الاختصاص ، سوى كونه فعلا لله (٣) ، والذى زعمتم انه فعله . فانتم مساعدون عليه من مذهبنا

---

(١) خلق : ط

(٢) لايبوح بها عاقل : ط

(٣) له : ط

وهو اقصى غرضكم باضافة الكلام الى الله تعالى • فقد تساوت الاقدام فى اضافة الكلام ، وبقى تنازع فى تسميات واطلاقات وليس بالبعيد عندنا اضافة فعل لله تعالى اليه ، اذا استقر الشرع على الاذن فيه • وهذا يدرأ عنا جميع ما شغبوا به »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة لا ننازعهم فى تسمية التلاوة فعلا لله جل وعز خلقا • وانما تنازعنا فى اثبات أمر زائد على ذلك • فنحن نثبته وهو كلام النفس ، وهم ينفونه • وهذا هو التنازع كله • ثم اضافة بعض أفعال الله اليه لاينكر اذا أريد به التشريف والتنبيه ، لأن المخلوقات كلها وان كانت ملكا لله جل وعز من حيث كانت فعلا له ، لا يخص واحد منها بالاضافة اليه ، الا على طريق التشريف • والبارى جل وعز قدأضافبعض المخلوقات الى نفسه • قال الله تعالى : « ناقة الله وسقياها (١) » وقال عزمن قائل :« عينايشرب بها عباد الله(٢) » وقال تعالى : « وعبادالرحمنالذين يمشون علىالأرض هونا (٣) » واتفقت الأمة على أن يقولوا : « الكعبة بيت الله » فاذا لم ينكر اضافة هذه المخلوقات الى الله تعالى ، لم ينكر اضافة الكلام الى الله تعالى •

***

قال الإمام أبو المعالى : « ثم القرآن قد يحمل على القراءة ويقدر مصدرا لقرأ ، ويشهد لذلك قول القائل وهو حسان بن ثابت يمدح عثمان رضى الله عنه (٤) •

ضحوا باشمط عنوان السجود له

يقطع الليل تسبيحا وقرآنا •

---

(١) الشمس ١٣ (٢) الانسان ٦

(٣) الفرقان ٦٣ (٤) زيادة من ط

[معناه : يقطع الليل تسبيحا (١)]

يريد : وقراءة · وقد سمى الرب تبارك وتعالى الصلاة قرآنا ، لاشتمالها على القراءة · قال عز اسمه : « ان قرآن الفجر كان مشهودا (٢) » معناها : ان صلاة الفجر تشهدها ملائكة الليل والنهار صاعدين وهابطين · وفى مأثور الاخبار : أن رسول الله ﷺ قال : « ما أذن الله لشىء كاذنه لنبى حسن الترنم بالقرآن (٣) معناه : حسن الترنيم بالقراءة » ·

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذه كلها أدلة قاطعة على أن القرآن يطلق على القراءة ، كما يطلق على كلام الله القديم · فاذا انطلق على التلاوة ، كان فى ذلك انفصال عن أسئلتهم على ما سيأتى بيانه ·

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فاما ماذكر (٤) من اجماع المسلمين على كون القرآن معجزة للرسول ﷺ مع القطع بانحصار المعجزات فى الافعال الخارقة للعادت · فنقول لهم أولا : من أصلكم أن ماتحدى به النبى العرب ـ وهم اللسن الفصحاء ، واللد البلغاء ـ لم يكن كلام الله تعالى · وما خلقه الرب تعالى لنفسه ، كان اذ ذاك منقضيا ، فانما تحدى الرسول عليه السلام بمثله ، فانتم أحق بمراغمة الاطباق من خصومكم ، من هذا الوجه · ومن تصريحكم فان كل قارىء ، آت بمثل كلام الله سبحانه · والرب عز اسمه ، قال : « قل : لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن ، لايأتون بمثله · ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا » (٥)

---

(١) يريد : خ ـ معناه ··· الخ : ط (٢) الإسراء ٧٨
(٣) رواه الشيخان وأبو داود والنسائى
(٤) وأما ما ذكروه : ط (٥) الاسراء ٨٨

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : لما ذهبت المعتزلة الى التشنيع علينا ، ونسبتنا الى خرق الاجماع ، نسبناهم أيضا الى ذلك ، وحكمنا عليهم بمراغمة قول الله تعالى : « لايأتون بمثله » فانهم زعموا : أن الذى نقرأه الآن ليس بكلام الله الذى خلقه ، معجزة لنبيه ﷺ لأن ذلك قد عدم وهذا مثله . وهذا لايرضاه مسلم لنفسه ، ولا يتسامح فيه ، الا من خلع ربقة الاسلام من عنقه . وهذه عادة الله فى من جانب الحق ، وأراد أن يطفىء نور الله الثاقب .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ثم ما يدلون به ، هم عليه مساعدون (١) ومساهمون فان زعموا : أن كلام الله تعالى معجزة الرسول ﷺ وعنوا بكلام الله تعالى كلاما فعله . ونحن نقول : الكلام الذى فعله معجزة الرسول عليه السلام ، فلم يبق لهم اختصاص فى المعنى ، واضمحل جميع ما موهوا به »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : المعجزة انما تدل على صدق النبى لكونها فعلا لله جل وعز ، أراد بها تعريف الخلائق بتصديقه لنبيه . فاذا كانت المعجزة مشروطة بكونها فعلا لله جل وعز ، ونحن قد بينا أن القرآن معجزة رسول الله ، فلابد من أن نقدر ذلك فعلا لله تعالى . والذى رآته المعتزلة من الزامنا ، ظانين أنا لا نلتزمه وعاملين على أن ذلك حجة لهم علينا ، فقد تبين أن الأمر ليس كذلك . وان اعتقادنا لكون التلاوه فعلا ، كاعتقادهم لكنا نفارقهم ونخالفهم باثبات كلام النفس ، الذى لا يثبتونه ــ على ماسبق ــ

* * *

(١) هم فيه مشاغبون فان زعموا : خ

قال الإمام أبو المعالي : « ومما يشغبون به ويستزلون به العوام ، أن قالوا : قوله تعالى : « اخلع نعليك » وتقدير الاتصاف به في الأزل ، قبل خلق موسى عليه السلام هجر وخلف (١) . والوجه اذا تمسكوا بذلك أن يقال لهم : « اخلع نعليك (٢) » في اجماع المسلمين كلام الله في دهرنا ، وموسى غير مخاطب الآن . فان لم يبعد ذلك متاخرا ، لم يبعد متقدما ، ثم التحقيق في ذلك : أن المخالفين قدروا الكلام حروفا وأصواتا ، وبنوا على ما اعتقدوه استحالة مخاطبة معدوم ، بحروف تتوالى . وليس الأمر على ماقدروه . فان الكلام عند أهل الحق معنى قائم بالنفس ، ليس بحرف ولا صوت . والكلام الأزلي يتعلق بجميع متعلقات الكلام على اتحاده . وهو أمر بالمأمورات ، نهي عن المنهيات ، خبر عن المخبرات . ثم يتعلق بالمتعلقات المتجددة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما ألزمت المعتزلة أهل السنة باعتقادهم قدم كلام الله ، أن يكون الباري جل وعز مخاطبا موسى في الأزل ، بقوله : « اخلع نعليك » واعتقدوا : أن هذا محال ، الزموا قول الله تعالى في عصرنا ، وهو غير موجود ، لايبعد أن يخاطب بذلك . وقد تقدم أن الخطاب وتوجه الأمر على المأمور المعدوم ، انما هو بشرط تقدير الوجود ، وقد يكتب الرجل الصالح وصية لولده قبل أن يخلق ـ أن قدر الله خلقه ـ ويأمره في تلك الوصية بتقوى الله ونهيه عن مواقعة معاصي الله . هذا لايبعد تقديره .

ومن عادة الناس الفاشية : وقف الأوقاف وتحبيس الأحباس على البنين وأعقابهم وأعقاب أعقابهم (٣) وتقدير ما يجب لكل واحد منهم ،

---

(١) وخلف من الكلام : ط (٢) طه ١٢

(٣) انظر في منع الوقف كتاب مناقب الامام الشافعي تاليف فخر الدين الرازي

ومع تصرف الدهور وتقلب الأيام . وكل واحد من أولئك لم يوجد بعد . ثم ان مزلة أقدامهم ههنا انما اقتضته وقفهم الكلام على الحروف والأصوات . وأما من أثبت كلاما لله جل وعز قديما أزليا ، فانه يتعلق بمتعلقاته على حسب أحوالهم . فتعلق بموسى فى الأزل على تقدير وجوده ، وتعلق به الواد المقدس مع حصول وجوده وتعلق به الآن حكاية لما كان فى تقدير وجوده ، وفى حصول وجوده . فتجدد الوجود انما كان لموسى ، والكلام فى نفسه أزلى لم يتجدد .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وسبيله فيما قدرناه سبيل العلم الأزلى ، فانه فى الأزل كان متعلقا بوجود القديم وصفاته ، وعدم العالم ، وأنه سيكون فيما لايزال . ولما حدث العالم تعلق العلم الأزلى بوقوع حدوثه ، ولم يتجدد فى نفسه فكذلك الكلام الأزلى كان على تقدير خطاب موسى عليه السلام اذا وجد ، ولما وجد كان خطابا له تحقيقا ، والمتجدد موسى دون الكلام »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم فى الرد على «جهم» كون العلم أزليا قديما ، وأنه ان مثل بشىء من المحسوسات فاقرب مثال يمثل به المرآة الصقلية السليمة الوضع ، فان الشخوص المترائية فيها تنطبع فيها على ماهى عليه فتتراءى فيها الصور ، البيض بيضا . والصور السود سودا . وكذلك سائر الألوان واذا تراءى فى المرآة متراؤون مترتبون فان ترائيهم فيها متجدد ، والمرآة فى نفسها غير متجددة . فكذلك يتعلق العلم القديم بالمعومات الحادثة فيه . وهى على ماهى به معدومة فى العدم وموجودة فى الوجود . والتجدد انما ثبت لها . والعلم ثابت أزلى يستحيل عليه التجدد ، لأن التجدد معناه العود ، والعود هو وجود بعد عدم . وقد تقدم استحالة عدم القديم . فتبين بهذا :

قدم علم الله جل وعز ، وقدم علمه يؤذن بقدم كلامه ، لأن العالم والمعلوم يصحب علمه به ، اخباره عن علمه به . هذا أمر بين لابد منه .

واذا ثبت قدم الكلام ، لم يستحل أن يكون خبرا فى الأزل ، وأمرا على تقدير وجود المخبرين والمامورين ـ على ما سبق بيانه ـ

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وربما يقولون : انما نتكلم بالرد والقبول على المذهب المعقول . والذى أثبتموه قائما بالنفس غير معقول . فتكلم عليه . والوجه اذا سلكوا هذا المسلك أن نقول : من أمر عبده وجد فى نفسه اقتضاء الطاعة منه ، ودعاءه الى الامتثال . ومنكر ذلك جاحد للضرورة . فهذا الذى قضت به العقول : هو الكلام القائم بالنفس ، عندنا . وهو مفهوم معلوم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا تقدم . وبين فيه الامام أن ذلك ليس ارادة المامور به ، وأن الآمر قد يأمربمالايريد وبما يريد . وليس أيضا بارادة جعل اللفظة على صفة لأن ذلك الاقتضاء يجده فى نفسه بعد انصرام النطق باللفظ . والارادة لاتتعلق بما انقضى وانصرم ، وانما تتعلق بما يتجدد .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان هم صرفوا الاقتضاء الى مصرف آخر (١) كان ذلك منهم خوضا (٢) فى الجدال . وقد قدمنا فى أدلتنا : ما يوضح صرف الاقتضاء الى ما رمناه ، وفيما أبديناه ردع لتشغيبهم بدعوى الجهالة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة لما ادعوا بطلان كلام النفس ، وادعوا أن ذلك معلوم عندهم بالضرورة ، ثم راموا أن يجادلونا

---

(١) مصرف آخر سوى ما ادعيناه : ط (٢) خبطا : ط

فى اثباته ، كان ذلك منهم تركا لدعوى الضرورة ، حين خاضوا فى الجدال . لأن الجدال انما يكون فى منظور فيه ، لافيما عرف ضرورة فرجوعه الى الجدال ، ترك منهم الدعوى الضرورة .

فصـــل

كلام الله قديم عند الحشوية

قال الإمام أبو المعالى : « ذهبت الحشوية المنتمون الى الظاهر الى أن كلام الله تعالى قديم ازلى ، ثم زعموا انه حروف وأصوات .. وهذا قياس جهالاتهم ، ثم قالوا : اذا كتب كلام الله فى جسم من الأجسام ، وانتظمت تلك الأجسام رسوما ورقوما » الى قوله : « فكيف يسوغ محاجة قوم هذه غايتهم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الحشوية ساهموا المعتزلة فى انكار كلام النفس ، فلم يثبتوا لله ـ جل وعز ـ كلاما ، الا حروفا وأصواتا ، ثم زادو على المعتزلة ضلالا ، بان قالوا : ان هذه الحروف والأصوات ، قائمة بذات الله جل وعز ـ تعالى الله عن قولهم ـ وزعموا : أن تلك الأصوات والحروف قديمة . وما أوتيت الحشوية الا من جهلهم بمعنى القديم ومعنى الحادث ، ولو تصوروا القديم وفهموه وعقلوه ، وعقلوا الحادث أيضا وعلموه ، لما صح منهم أن يعتقدوا هذا المعتقد الفاسد ، ويباهتوا هذه الضرورة البينة . وقد تقدم أن القديم هو الذى لا أول لـه وأن الحادث هو الذى وجد بعد أن لم يكن موجودا .

وهذه الحروف متحقق أن بعضها مسبوق ببعض ، فنحن اذا قلنا : بسم الله الرحمن الرحيم ، نجد الميم مسبوقة بالسين ، والباء . ونجد الباء موجودة بعد أن لم تكن موجودة . فكيف يصح أن يعتقد القدم لما سبق بموجود ،

ولما وجد بعد أن لم يكن موجودا ؟ ثم حكم هؤلاء بقيام الحروف والاصوات بذات البارى جل وعز يلزمهم أحد أمرين ، اما القضاء بحدوث البارى جل وعز عن ذلك ، لقيام الحوادث به ، وأما الحكم يقدم الجواهر التى تتعاقب عليها الحوادث . ولو فرضنا ذلك ، لادانا ذلك الى أن لا نعلم الله وجل عز ، لانا انما توصلنا الى العلم بالله جل وعز بحدوث لانعلم الله جل وعز ، لانا انما توصلنا الى العلم بالله جل وعز بحدوث الجواهر ، وحدوث الجواهر انما علمناها ، بقبولها للاعراض ، واستحالة خلوها عنها . فاذا بطلت دلالة تعاقبها على الجواهر على حدوثها ، لم يبق وجه نتوصل به الى العلم بالله جل وعز

ثم هؤلاء يشاهدون حدوث الرق المكتوب فيه ، وحدوث الحبر ، المكتوب به ، فاذا كتب الكاتب الحادث ، بالحبر الحادث ، فى الرق الحادث : الحروف التى يتلى بها القرآن ، صار ذلك الخبر الحادث والرق الحادث قديما . ومن يحس فى فكره انقلاب الحادث قديما ، فقد يئس من علاجه ولا طماعية لطبيب فى علاج مزاجه ـ أعاذنا الله من الفضائح البادية والاعتقادات الموبقة المهلكة ـ وكيف يرجى فلاح من تحكم على الشىء الواحد بالنفى والاثبات ؟ فان القديم على ما قررناه هو الذى لم يسبقبعدم ، ولابوجود ، والحادث هوالذىسبق بعدم .وهذا هو أول حادث وجد . وقد يسبق أيضا بموجود كالحادث التالى لهذا الحادث الاول . فانه مسبوق بالعدم ومسبوق أيضا بموجود ، وهو الحادث الاول . فاذا وجدت فى هذه الحروف حقيقة الحادث ، فكيف يصح بعد ذلك اعتقاد القدم ؟ لكن الله جل وعز اذا شاء اضلال عبده ، سلبه عقله سلبا لا يحبط عنه رقة التكليف ، حتى يكون مؤاخذا فيه من النظر الفاسد ، ورآه من الرأى الفائل عصمنا الله من جهالة تفضى بنا الى قلب الحقائق وتصور الباطل فى صورة الحق .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يقرر افتضاحهم فى مناكرة الحقائق أن الحروف لو مثلت من بعض الجواهر ، فهى عين كلام الله

تعالى عندهم . والحديد الذى صنعت منه الحروف خارج عن كونه حديدا . ونحن ندرك زبر الحديد متألفة جسما ، فكيف تسوغ محاجة قوم هذه غايتهم ؟ »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء أثبتوا الكلام . والكلام صفة من الصفات ، وليس بموصوف ، ثم انهم زعموا : أنه اذا كتب من الحديد فقد خرج الحديد عن كونه حديدا ، الى كونه كلاما . والدعوى(١) هذه فيها غير ماوجه من الفساد : أحدها : انقلاب الموصوف الذى هو الحديد صفة . وهو الكلام . ولو جاز ذلك ، لجاز أن ينقلب السواد ، حتى يكون جسما من الأجسام فحما ، أو غرابا ، وينقلب البياض لبنا أو ثلجا . وفيه أيضا : انقلاب حادث قديم ، فان الحديد حادث لا محالة . وهو جسم تتعاقب عليه الأعراض كما تتعاقب على الجواهر . فمن زعم أن ذلك الحادث ينقلب قديما ، اذا رسم آية من كتاب الله ، فقد خلع ربقة العقل من عنقه .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ثم جهلتهم مصممون على أن (١) اسم الله (٢) ـ تعالى ـ اذا كتب . فالرقم المرئى (٣) الذى فى الكتابة هو الاله بعينه ، وهو المعبود الذى يصمد اليه ؟

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا مخرج لهم على التوحيد ، لأن كتابا ، اذا كتب كل واحد منهم اسم الله الأعظم بقلمه ، فقد تعدد ذلك الكتب ، وذلك الكتب هو المعبود عندهم ، فلتتعدد اذن [وحدة الله] . وقد قام الدليل العقلى على وحدة الله تعالى . فانظروا بعد هؤلاء عن تصور

---

(١) فدعاوى هذا غير ماوجه ... الخ : ص

(٢) اسم : ط (٣) المرئى : ط

المعقولات فانهم جهلوا (١) بالخط الذى هو تابع للفظ ، كما تبع اللفظ العلم ، كما تبع العلم المعلوم . والجواهر مثلا موجودة ، ثم تعلق بها العلم على ماهى عليه ، فكان العلم تابعا لوجودها . ثم احتيج الى أن يوصل هذا العلم الذى فى نفس العالم الى غيره . فكان اللفظ . ثم احتيج الى التعريف بذلك لمن ناى وبعد عن المخاطبة . فكان الخط .

فانظروا بعد هؤلاء عن الحق ، حين جعلوا الخط الذى هو تابع التابع ، هو نفس المتبوع الاول ، والمتبوع الاول الذى هو حقائق الاشياء . والعلم لا تغير لهما . وانما يكونان على حال واحد أبدا . وأما اللفظ والخط فانهما يختلفان بتواضع المتواضعين ، واصطلاح المصطلحين . فكيف يجعل ما تووضع باصطلاح ، نفس ما ثبتت حقيقته ؟ هذا غاية البعد عن الحق ، والانغماس فى الضلال .

قال الإمام أبو المعالى : « ثم أصلهم أن الكلام القديم يحل الأجسام ولا يفارق الذات . وهذا تلاعب بالدين ، وانسلال عن ربقة المسلمين ، ومضاهاة لنص مذهب النصارى فى مصيرهم الى قيام الكلمة بالمسيح ، وتدرعها بالناسوت »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : الكلام هو واحد فى نفسه ، ووحدته تقابل تعدده . واذا زعموا : أن الكلام قائم بذات البارى ـ تعالى ـ مع قيامه بذوات القراء ، فقد عددوا . وان زعموا : أنهم وحدوا ، كان هذا كنص مذهب النصارى ، القائلين بتدرع اللاهوت بالناسوت . لاسيما على رأى من يقول ويرى منهم : أنها حلت به ، كما يحل العرض محله ، أو من يرى مازعمته الروم بأن الكلمة مازجت جسم المسيح وخالطته مخالطة الخمر اللبن . وكل هذا قد تقدم الرد عليهم [فيه]

فهؤلاء اذا زعموا : أن الكلمة تدرعت بالمسيح وحلت فيه . فيقال

(١) جاءوا للخط : ص

لهم : أثبتت فى الجوهر كما كانت قبل التدرع أم خلا عنها ؟ فان قلتم : انه خلا عنها ، لزمكم أن تقولوا : ان الجوهر ليس له بعد التدرع حال العلم . وذلك محال . وهم أيضا لايقولونه . وان زعموا : أن له حال العلم . فيقال لهم : كيف يصح ذلك ، وقد تدرعت الكلمة بالمسيح ؟

وكانت هذه المسألة قد دارت بـ « المرية » من بلاد « الأندلس ». وكان داعيا بها « وليد النفرى » وكان ذلك فى زمن « المعتصم بالله ابن صمادح » ونشأ بسببها فساد كبير ، بـ « المرية » وتدابر وتقاطع . يكفر بعضهم بعضا ، ويبرأ الوالد من ولده .

واستفتى فى ذلك « ابن صمادح » فقهاء الأندلس ، فلم ينقعوا له فى هذه المسألة غلة ، ولا أرووا لـه ظمـأ . فكتب اليـه الفقيه المتكلم « أبو بكر بن الحسن الحضرمى » وكان بهذه العدوة ، فذهب الى أن يعبر البحر ، فهال عليه . وكتب الى « ابن صمادح » مسألة التلاوة والمتلو ، مبينة مفسرة مشروحة ، وكتب معها شعرا . وهو قوله :

لا در در سخافة شنعاء ، جاء بها « وليد »
كفر . تكاد لها الجبال ـ على ثقالتها ـ تميد
وحماقة ممزوجة ، بمقيت جهل لا يفيد
وتقطع فى الدين يشهد أنه شرع جديد
أتت النصارى بعضه ، وأتته قبلهم اليهود
ان جاز هذا بـ « المرية » فالذين بها رقود
أو ظنه فقهاؤهم حقا . فما فيهم سديد
حمق المؤدب . فادعى فى حيهم (١) مالا يجيد
ورآهم بلها ، فقال لهم بجهل مايريد
قل للرئيس الأحوصى ورأيه رأى سديد :
ما هذه البدع التى جاءت تعج بها الوفود ؟
أكلام ربك أحرف منظومة ، حمر وسود ؟
لو باعها العطار أحيانا ، لجارتها (٢) الجلود ،

---

(١) مابينهم : ص (٢) وجارتها : ص

أو رنة أو نغمة فى السر ، أو صوت مديد .
ان كان هذا قولكم . والحرف تحويه الحدود
فاعبد ثلاثة أحرف من قبلها ألف مزيد
واسجد لها ، فاذا امحت ، يطل التعبد والسجود
ذا الدين ، دين الاشقياء ، وما يدين به سعيد
قد كان مجلسك الرفيع القدر ، تحضره الأسود
هلا استشرت « أبا الوليد » فتحت اخمصه « وليد »
مكنتموه من الكلام ، وجهله جهل شديد
وتركتموه مسرحا إين السلاسل والقيود ؟
اغلا الحديد بأرضكم ، أم ليس يمسكه الحديد ؟
يكفيه مسمار لكى الرأس ، أو يكفيه عود

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ولولا اغترار كثير من العوام بالاعتزاء الى هؤلاء ، لاقتضى الحال الاضراب عن التعرض لهذه العورات البادية ، والفضائح المتناهية »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما سبق الى هؤلاء اعتقاد قول أهل الحق أن كلام الله تعالى قديم ، ولم يتبع فكرهم لاثبات كلام النفس ، ولا عقلوا تحققه ، ولم يكن عندهم كلام الا الحروف والأصوات ، جملهم ذلك على أن يأتوا بمثل هذه الأمور التى تمجها العقول ، وتنبذها الفكر والأفهام والعوام يسبق الى نفوسهم انه لا كلام الا الحروف والأصوات ، ويعتقدون قدم كلام الله ، ويعتقدون بذلك قدم الحروف والأصوات ، مع تحققهم بحدوثها . فلهذا مد الامام أبو المعالى مجال القول فى هذه المسألة ، لكى يزجر بها العوام ، ويصرفهم عن معتقدهم الواهى الضعيف الفاسد .

وقد صنف القاضى أبو بكر « هداية المسترشدين » ورد فيها على

جميع أهل الاهواء ردا مستوعبا . فلما افاض فى الرد على الحشوية القائلين بقدم الحرف والصوت اكتفى فى الرد عليهم بأن قال : من قال ان السين من بسم الله قديمة مع سبق الباء لها ، فقد فارق المعقول ، واجترأ بهذا الدليل عليهم من سائر الأدلة ، لأنه قاطع لولا حكم الله جل وعز ، بطبعه على قلوب المبتدعين ، وتزيينه لنفوس الجاهلين - اعاذنا الله من البدع المضلة برحمته .

فصـــل

القول فى القراءة

قال الإمام أبو المعالى : « القراءة عند اهل الحق اصوات القراء ونغماتهم » الى آخر الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا هو الحق لأن القراءة فعل القارىء ومكتسباته انما تكون فى الجائز الممكن من الافعال . وكلام الله القديم واجب الوجود . والواجب الوجود لاتتعلق به تكاليف المخلوقين ، وأحكام التكليف تتعاور على قراءة القارئين ، فتكون ايجابا ، كقراءة أم القرآن فى الصلاة . وتكون ندبا كقراءة القرآن فى حالة الطهارة من الحدث الاكبر ، وتكون محظورة فى حق الجنب وفى حق الحائض - على أحد القولين - وأحكام التكليف كما ذكرناه ، انما تتعاور الجائز والممكن . والثواب والعقاب متعلقان باكتساب العباد . وأما الصفة القديمة الأزلية فمنزهة عن أن يتوجه اليها التكليف ، ويدخل مع وجودها وقدمها فى مضمار الممكنات والمقدورات .

واذا تحقق أن كلام الله جل وعز واحد فكيف يصح مع اعتقاد هذا اعتقاد القراءة كلاما قديما ، وهى تصدر من قراء لايحصون كثرة ؟ ثم قد يكون منهم مجود ، تستطاب قراءته ، وتستعذب نغمته . وقد يكون منهم جاهل بالقراءة لحان فى أداء الحروف ، غير مستحسن النطق

ولا مستلذ السرد . فكيف يصح أن تصرف هذه الأمور المتناقضة الى كلام الله القديم الأزلى ؟ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

فصــــل

القول فى المقروء

قال الإمام أبو المعالى : « فأما المقروء بالقراءة ، فهـــو المفهوم منها ، المعلوم » الى آخر الفصل

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : القراءة من الألفـاظ الاضـــافية تستدعى قارئا ومقروءا ، كما أن العبادة تســتدعى عابدا ومعبـــودا ، والذكر يستدعى ذاكرا ومذكورا . وقد تقدم أن القراءة أصوات القراء . وهى حالة فيهم وقائمة بهم ، وأما المقروء فهو الكلام القديم الذى يعبر عنه ألفاظ القراء ، ولايجوز وهو قديم أن يحل بذات القارىء ، لأن الصفة لايجوز عليها الانتقال ، قديمة كانت أو حادثة . وكما أن العبادة حادثة والمعبود بالعبادة قديم ، فكذلك تكون القراءة حادثة ، والمقروء بالقراءة قديم .

ثم ان الأشياء المسرودة لها ألفاظ يعبر عنها بها ، ليتميز بـــذلك التعبير بين نوع منها ونوع . قالت العرب : أنشدت الشعر وشدوته . وخصوا هذه العبارة بالشعر ، ولم يطلقوها على الخطاب ولا ســـائر النشيد . وقالوا فى التعبير عن كلام الله : تلاوة . وهذا المخصوص بكلام الله جل وعز لا يقال فى غيره . وأما القراءة فانها تكون عامة فى كــل مقروء من كلام قديم أو غير ذلك . يقال : قرأت كتاب فلان اذا وقعت على ما فيه ، وكذلك السرد والأثر ، يقال سردت الحديث وأخبـــرته ، فلا تتوقف هذه العبارة على شىء دون شىء . وسـموا الاخبـــار عن الغائب ذكرا . كل ذلك ليفصل بين بعض هذه المعانى وبعض

فصــــل

كلام الله تعالى ليس حالا فى المصحف

قال الإمام أبو المعالى : « كلام الله تعالى مكتوب فى المصاحف ، محفوظ فى الصدور » الى آخر الفصل

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اعلم أن الكتابة عبارة عن أحد شيئين : اما عن فعل الكاتب وحركاته ، واما على الأسطر المرقومة الموجودة بايجاد الله جل وعز عند حركات الكاتب ـ على ماجرت به العادة المستمرة ـ فنحن اذا قلنا : ان كلام الله مكتوب فى المصاحف ، لم نرد بذلك وجود تلك الأسطر المرقومة فيها ، لأن الأسطر المرقومة حالة فى الرق لا محالة . وانما مرادنا : أن المفهوم للسامع من قراءة القارىء ، والقارىء من الكتابة التى فى المصحف : هو كلام الله جل وعز ولا يحل كلام الله القديم فى الرق بوجهين (١)

أحدهما : أنه معنى ، والصفة لا تنتقل ـ كما تقدم ذكره ـ

والثانى : ان الكلام لا يقوم الا بحى ، ولا حياة فى الرق الذى رقمت فيه الأسطر . ونظير هذا : أنا اذا كتبنا إسم الله تعالى فى المصحف . فان لنا أن نقول : ان الله مكتوب فى المصحف ومرادنا : أن مدلول الكتابة هو البارى جل وعز مع استحالة حلوله فى المصاحف . وأما ماذكره « الجبائى » من أن الكلام يحل فى الأسطر ، فمردود على ماسبق . وكذلك ماحدث عن « النجار » أن الرقوم التى هى أجسام ، كلام الله . والكلام أصوات عند القراءة ، وأجسام عند الكتابة . وهذا محال . فان تقدير الشىء الواحد جسما عرضا ، لايقبله عقل ، لأن الجسم هو مايجوز بقاؤه ، والعرض يستحيل بقاؤه والمعتزلة يوافقوننا على أن الأصوات لاتبقى وقتين ، وان خالفونا

---

(١) بوجوه : ص

فى سائر الأعراض ، فكيف يجوز أن يتوارد حكمان متناقضان على أمر واحد ، وهو جواز البقاء واستحالته ؟ .

فصـــل

كــلام الله مسموع

قال الإمام أبو المعالى : . « كلام الله تعالى مسموع فى اطلاق المسلمين . والشاهد لذلك من كتاب الله : [قوله تعالى] (١) « وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله » الى آخر الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اعلم أن السـماع لفظة محتملة تنطلق على الادراك ، وتنطلق على الفهم . ووقوعه على الادراك بين ، ووقوعه على الفهم معلوم أيضا مشهور . يقول القائل : سمعت من فلان علما كثيرا ، والعلم لايدرك فى مجرى العادة ، لكنه يفهم ويعلم . وقد يطلق أيضا على الطاعة والانقياد ، يقال : الملك مسموع منه فى رعيته ، أى مطاع . وفائدة هذا الفرق : أن الواحد منا اذا قال : سمعت كلام الله ، فانه لايريد به أنه أدركه ، وانما مراده : أنه فهمه . لانا قد علمنا من جهة الشرع : أن الله جل وعز خصص موسى وغيره من النبيين المصطفين بسماع كلامه . قال الله تعالى : « انى اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامى (٢) » وقال تعالى : « وكلم الله موسى تكليما (٣) » وقد أطلقت الامة اسم الكليم على موسى ، فلو كان الواحد منا مدركا كلام الله تعالى ، لذهب اختصاص موسى بادراك كلام الله جل وعز ، فوجب أن يحمـل سماع الكلام على فهمه ــ كما سبق بيانه ــ فلم يبق الا أن يكون « حتى يسـمع كــلام الله (٤) » أى حتى يفهـم كــلام الله اذ ادراك الكـــلام مختص بموسى ــ على نبينا وعليه السلام ــ

---

(١) قوله تعالى : ط . والآية هى رقم ٦ فى سورة التوبة

(٢) الأعراف ١٤٤ (٣) النساء ١٦٤

(٤) التوبة ٦

فصـــــل

معنى انزال كلام الله تعالى

قال الإمام أبو المعالي : « كلام الله تعالى منزل على الانبياء وقد دل على اطلاق ذلك : آى كثيرة من كتاب الله تعالى » الى آخر الفصل

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : كلام الله قديم وهو المتلو لايجوز انتقاله ، ولا نزوله ، لأنه صفة قائمة بذاته ، وانتقال الصفات محال . لأن المنتقل ينتقل بانتقال يقوم به ، والانتقال صفة حادثة . ومحال قيام الصفة بالصفة ، وانما المنتقل الأجسام . وكذلك التلاوة يستحيل انتقالها ، لأنها أيضا صفة والصفة لاتقوم بالصفة . واذا علمنا أن كلام الله جل وعز قائم بذاته ، لم يصح عليه الانتقال ، لأن الانتقال مؤذن بخلو البـــارى عن الكلام وذلك محال .

وانما المراد بالنزول تلقى جبريل كلام الله المدرك ، ثم نــزول جبريل به ، وجبريل جسم من الأجسام يجـوز الانتقـال عليه . ثـم يختلف فيما نقله جبريل الى النبى ﷺ هل نقل المعنى ، أو نقل المعـنى واللفظ ؟ فيدل قوله تعالى : « نزل به الروح الأمين على قلبك (١) » ان الذى نزل به جبريل معنى لا لفظا ، لأن القلوب هى محل المعـانى . واما الألفاظ فان محلها اللسان واللهات . ويدل قوله تعالى : «لاتحرك به لسانك لتعجـل بـه (٢) » على أن الذى أداه اليـه الألفـاظ . ويقـوى ذلك : أن القرآن معجزة رسـول الله ﷺ ومن شرط المعجـزة أن تكون خلقا لله ـ تعالى ـ على ما سيأتى بيانه فى باب المعجزات ـ

---

(١) الشعراء ١٩٣ ـ ١٩٤ (٢) سورة القيامة ١٦

فصـــل

كـلام الله تعـالى واحـد

قال الإمام أبو المعالى : « كلام الله تعالى واحد وهو متعلق بجميع المتعلقات ، وكذلك القول فى سائر صفاته : وهو العالم بجميع المعلومات بعلم واحد ، والقادر على جميع المقدورات بقدرة واحدة . وكذلك القول فى الحياة والسمع والبصر والارادة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أما الحياة من هذه الصفات فلا تعلق لها ، وانما المتعلقات العلم والقدرة والسمع والبصر والارادة . ولما كانت المعلومات لا تتناهى وكذك المقدورات ، واستحال أن يدخل فى الوجود مالا يتناهى ، لم يجز أن يكون علم البارى تعالى متعلقا بمعلوم ، لافضاء ذلك الى وجود علوم لاتتناهى ، لذلك وجب ايجاد علمه وقدرته ، اذ ليس فرض علوم متناهية مقصورة على عدد بأولى من فرض غير ذلك العدد .

فلما تساوت الاعداد فى ذلك ، لزم ايجاد العلم ، وكذلك سائر الصفات ثم ان هذا الدليل العقلى يعتضد بقضية الشرع ، وموجب السمع . فان الأمة مع اجماعها على كون البارى تعالى عالما مختلفون . فمنهم من ينفى العلم ، وهم المعتزلة . ومنهم من يثبت علما واحدا وهم أهل السنة . وأما تقدير علم ثان للبارى تعالى فمدعيه خارق للاجماع . ويتجه على هذا سؤال وهو أن يقال : ان العلم المتعلق بالمعلومات يقوم مقام علوم مختلفة ، فاذا جاز أن يناوب علم واحد مناب علوم مختلفة ، فهلا جاز أن ينوب العلم القديم مناب القدرة ومناب الارادة ، حتى يقع الاكتفاء بعلم واحد عن جميع الصفات ؟ وهذا أيضا معلوم بالاجماع ، لأن أهل الاسلام انقسموا الى نافين الى هذه الصفات والى مثبتين لها . والذين أثبتوها قضوا باثبات علم وقدرة وحياة وارادة وسمع وبصر

وكلام . وليس فى الملة من يثبت صفة واحدة تنوب مناب العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات ، وأن بعض الأئمة قد انفصل عن هـــذا السؤال بان قال : ان العلوم وان اختلفت ، فان العلمية تجمعها . اذ كلها تحديحد واحد ، جاز أن ينوب أحدهما مناب الآخر . ولما كانت القدرة تحد بحد أخر ، والارادة كذلك ، لم يصح أن ينوب العلم عن واحدة منهما . وفى هذا نظر لأن للقائل أن يقول : ان العلمين الحادثين (١) قد شملتهما العلمية وذلك غير مانع من اختلافهما . فأى منفعة فى الاسترواح الى الاجتماع فى العلمية ، مع وجود الاختلاف فى المجتمعين فيها ؟ فالأولى الاكتفاء بدليل الشرع .

فصـــل

عدم مغايرة الصفات للذات

قال الإمام أبو المعالى : « قد امتنـع مثبتو الصـفات من تسميتها مغايرة للذات . وغرضنا من هذا الفصل ، يستدعى تقديم (١) حقيقة الغيرين [والذى ارتضـــاه المتـأخرون من أئمتنـا فى حقيقـــة الغيرين] (٣) انهما الموجودان اللذان يجوز مفارقة أحدهما الثانى بزمان أو مكان أو وجود أو عدم . وهذا أمثل من قول من قال : الغيران كل شيئين يجوز وجود (٤) أحدهما مع عدم الآخر ، فان معتقد قدم الجواهـــر واستحالة عدمها ، يقطع بتغاير جسمين مع ذهوله عن تجويز عدم (٥) أحدهما ولايتحقق العلم بالمحقق له دون درك الحقيقة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : كان الأئمة يحدون الغيرين بأنهما الشيئان اللذان يجوز أحدهما مع عدم الآخـر . والزمتهـم المعتزلة :ـ

---

(١) العلم الحادثين : ص
(٢) تقديم : ط
(٣) زيادة من ط
(٤) وجود : ط
(٥) عدم : ط

الا يعلم الدهرى تغاير الجسمين ، لانه لايجوز عدم أحدهما . فسرأوا هذا الالزام صحيحا ، فلجأوا بعد ذلك الى أن قالوا : انهما الموجودان اللذان يجوز مفارقة أحدهما الثانى بزمان أو مكان أو وجود أو عدم . فان الدهرى وان لم يجوز عدم أحد الجسمين مع وجود الثانى ، فانه يجوز افتراق الجسمين بالمكان . ولكن هذا الحد مع تحقيقه لا يسلم من اعتراض من وجهين .

أحدهما : أن المفارقة كون من الأكوان ولا يتقدر ذلك فى العدم كذلك ولا يتقدر فى الزمان ، لأن اختلاف حالات الجسمين بالزمان انما يكون بعدم أحدهما . ووجود الثانى ، والعدم لا يسمى مفارقا كما لا يسمى متحركا ولا ساكنا . ثم ان فيه تداخل لأن ذكر العدم كان يغنى عن الافتراق بالزمان ، لأن الافتراق بالزمان لا يصح الا مع تقدير العدم . وهذا تداخل فى تفصيل انحاء المفارقة وأقسامها . والتداخل عيب من عيوب القسمة . ثم ان المتكلمين يختلفون فى التقسيم هل هو من الحدود أو لا ؟ مثلا قول القائل : الخبر ما كان صدقا أو كذبا . فان من الناس من لا يجعل هذا حدا ، لأن حكم الحد ما حصر المحدود . والذى يكون صدقا نوع والذى يكون كذبا نوع . فكيف يجعل هذا حدا وأحدهما غير الثانى ؟ وهذا الحد من هذا القبيل ، لأن المفارقة بالمكان تخص الجواهر والأجسام ، والمفارقة بالزمان تعم الجواهر والأعراض . فكذلك الوجود والعدم .

ولهذا قال الامام : « والقول فى ايضاح معنى الغيرين ليس من القواطع عندى ، اذ لا تدل عليه قضية قطعية ، ولا دلالة قاطعة سمعية . فلسنا نقطع بابطال قول من قال من المعتزلة : كل شيئين غيرين . والأمر يؤول الى ترجيح وتلويح ، متلقى من الفاظ محتملة » . والذى رد به على المعتزلة فى قولهم أن الغيرين هما الشيئان . ان قيل غير من ألفاظ الاضافة لايعقل . وحده ما لم يضف اليه مغايرة . والشىء معلوم بنفسه لا يفتقر العلم به الى شىء آخر يقترن معه . فكيف يحد ماليس يعلم بنفسه دون مقارنة مقارن له بما لا يعلم الا باضافة الى غيره ؟

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : اذا لم تقطعوا بما ذكره أئمتكم فى حقيقة الغيرين ، فهل تقطعون بالمنع من اطلاق الغيرية فى صفات البارى تعالى وذاته ؟ قلنا : هذا مما نمتنع منه قطعا ، لاتفاق الأمة على منع اطلاقه ، فكما لاتوصف الصفات بانها اغيار للذات ، فلا يقال : انها هى . ولانتحاشى من اطلاق القول بأن الصفات موجودات ، والعلم مع الذات موجودان . وكذلك القول فى جميع الصفات »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : امتنع الائمة من تسمية الصفات مختلفة . وأطلق القاضى الامام ابو بكر رضى الله عنه بانها مختلفة . ومن رأى من الائمة ان حقيقة الغيرين : الموجودان اللذان يجوز مفارقة احدهما الثانى بزمان أو مكان أو وجود أو عدم ، يقطع باستحالة تسمية صفات الله تعالى متغايرة فى أنفسها أو مغايرة لذاته ؛ لاستحالة العدم فيها ؛ ومن توقف فى هذا الحد ولم يره قاطعا ، يمنع اطلاق التغاير بحكم الاجتماع لاتفاق الأمة على منع أطلاق ذلك . ولم تختلف الائمة فى أن الصفات موجودات ؛ وان اختلفوا فى تسميتها مختلفة والذى منع من تسميتها مختلفة انما منعها لانه يحد المختلفين بانهما الغيران اللذان يسد أحدهما مسد الآخر . فتحديدهم المختلفين بالغيرين يمنعهم اطلاق الاختلاف فى صفات الله تعالى ، كما امتنعوا من اطلاق الغيرية فيها . وأما القاضى فانه لا يحد المختلفين الا بانهما الموجودان اللذان لايسد أحدهما مسد الثانى . ولا يربط الخلافية بالغيرية . ومن ارتضى مذهب المعتزلة فى أن الشيأن هما الغيران لم يجز له أيضا أن يقول : ان الصفات موجودات ، لان جمعهما يقضى بتغايرها . وتغايرها ممتنع ؛ فوجب أن يكون جمعها على هذا الرأى ممتنعا .

فصـــل

الكلام فى صـفة البقـاء

قال الإمام أبو المعالى : **«ذهب القدماء (١) من ائمتنا : أن البقاء صفة للباقى ، زائدة على وجوده بمثابة العلم فى حق العـالم . والذى نرتضيه : أن الباقى (٢) يرجع الى نفس الوجود المستمر من غير مزيد . ولو لم نسلك هذا المسلك للزمنا أن نصف الصفات الأزلية بكونها باقية ، ثم نثبت لها بقاء ، ويجر سياق ذلك الى قيام المعنى بالمعنى ، ثم لو قدرنا بقاء قديما للزمنا أن نصفه ببقاء ، ثم يتسلسل القول »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : انما أخر الكلام فى البقاء الى هذا الموضع ، وكان حقه أن يذكره فى صفات النفس من حيث اختلفت الأئمة فيه ، فاثبتته بعضهم معنى ، فلهذا أخره حتى ذكره فى صفات المعانى . ورأى أبى المعالى : أن الحادث تتعلق به القدرة فى حال حدوثه ، واذا استمر وجوده سمى باقيا . ولم يكن بقاؤه زائـــدا على وجوده ، كما كانت حركة الجوهر زائدة عليه بعد كونه ساكنا ، لأن الجوهر اذا وجد ساكنا ثم تحرك بعد سكونه ، فان حركته زائدة على وجوده . وليس كذلك كونه باقيا . فان وجوده فى الحال الثانية هو وجوده فى الحال الاولى .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« فان قيل : الدليل على ثبـــوت المعاني تجدد احكامها على محالها ، فاذا وجدنا جوهرا غير متحرك ثم اتصف بالتحرك ، كان ذلك دالا على تجدد معنى . وهـــذا بعينه متحقق فى البقاء . فان الجوهر فى حال حدثه ، لا يتصف بكونـــه باقيا ، واذا استمر له (٣) الوجود اتصف بكونه باقيا . قلنا : الاتصـاف**

---

(١) العلماء : ط (٢) البقاء : ط (٣) له : ط

بالبقاء راجع الى استمرار الوجود ، وهو بمثابة القدم ، فما وجد وكان حديث العهد بالحدوث لم يسم قديما [فاذا عتق وتقادم سمي في الاطلاق قديما] ، ولا يدل ذلك على كون القديم (٢) معنى »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : فرق أبو المعالي بين كون المتحرك متحركا وبين كونه باقيا : بأن كون المتحرك متحركا راجع الى وجود حركة زائدة على وجود الجوهر ، وأما كونه باقيا فبأن وجوده في حال البقاء هو نفس وجوده في حال الحدوث ، وأما تسميته باقيا فانما ترجع الى استمرار الوجود ، لا لأمر زائد على الوجود . واحتج في ذلك بالقدم ، لأن الموجود اذا وجد زمانين ، لم يسم قديما ، فان تطاولت أزمان وجوده سمي قديما . ولم يذهب أحد من الأئمة الى أن القدم معنى زائد على الوجود الا « عبد الله بن سعيد » وهو قول مردود . بمثل مارد به قول من يقول : ان الباقي باق ببقاء ، ويتاكد فساد هذا القول على رأي من لا يطلق القديم الا على الباري جل وعز ، فان حقيقته عنده : الذي لا أول له . وما يرجع الى النفي لا يجوز أن يعتقد صفة موجودة .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : اذا صرفتم البقاء الى نفس الباقي ، فما الذي تنكرون من قول من يقول ببقاء الأعراض ؛ قلنا : الأعراض (٣) يستحيل بقاؤها لأنها لو بقيت لاستحال عدمها فانا اذا قدرنا بقاء بياض ودوام وجوده لم يتصور انتفاؤه فيعقبه سواد ، اذ ليس السواد بنفي البياض ومضادته له ، أولى من البياض بدفع السواد ومنعه من الطروء . ولا معنى لما يتخيله بعض الناس من ان الباقي

---

(١) زيادة من ط (٢) أن القدم : ط

(٣) ببقاء الأعراض الأعراض : خ ـ ببقاء الأعراض . قلنا الأعراض : ط

يعدم باعدام الله تعالي • فإن الاعدام هو العدم ، والعدم نفي ، محض • ولا معنى لتعلق القدرة بالنفي المحض • وتحصيل قول القائل يقــدر على اعدام الموجود ، يؤول الي أنه يقدر علي أن لايكون الموجود »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : العرض جائز الوجود مستحيل البقاء فأما على رأى من زعم ان الباقي باق ببقاء ، فاستحالة بقائه بين ، لأن العرض لايقوم بالعرض ، وأما اذا صرفنا البقاء الى نفس الباقى ، فانا نعلم استحالة بقاء العرض ، لان بقاءه لو كان جائزا لم يصح عدمه ، لأن عدمها لا يخلو من أحد ثلاثة أوجه : اما أن يصرف الي طروء ضد ، أو يصرف الى انتفاء شرط ، أو يصرف الي فعل لله جل وعز ، فمحال أن يصرف الى طروء ضد ، لان الضد وان استحال ان يجتمع مع ضده ، فان الضد الطارىء ليس بـأن يمنعـه الضـد الثـابت من الحصول ، بأولى من منع الطارىء له • ثم انا اذا حققنا النظر لم يكن للضد أثر فى عدم ضده ، لانا نعلم أن الضدين لا يجتمعان ولا يطرأ البياض فى المحل الأسود ، الا بفرض ارتفاع السواد منه ، اذ لو قضينا بان البياض يطرأ فى حال ثبوت السواد ، لكـان ذلك حكمـا منـا باجتماع البياض والسواد • وذلك محال •

فاذا لم يكن بد من عدم السواد ولا بم يطرأ البياض بعــده ، فلم يطرأ البياض الا والمحل خال من السواد ، فامتنع اذن تأثير البياض في عدم السواد ، اذ لم يطرأ إلا على محل خال من السواد • وكذلك أيضا لايجوز أن يفرض عدم العرض على عدم شرط ان قدرنا الشرط ، بان السؤال نفسه ، يلزم فى عدم ذلك الشرط • وكذلك أيضا لايجوز أن يصرف العدم إلى إعدام الله جل وعز ، لإن المتخيل يتخيل الإعدام فعلا لله جل وعز • وذلك غير صحيح ، لأن الاعدام هو العدم • والعدم نفى محض • والنفي المحض لايقدر فعلا •

ولا فرق بين قول القائل فعل الله عدما ، وبين قوله لم يفعل الا أن قوله لم يفعل لاتناقض فيه • وقول من قال فعل عدما ، قول متناقض

لأن قوله فعل يدل على فعل . والفعل موجود . وقوله عدم . نفى ، فكأنه قد حكم على الشيء الواحد بالعدم والوجود .

***

قال الإمام أبو المعالى : « **فان قيل فما معنى عدم الجواهر ؟ قلنا : الأعراض غير باقية . فاذا أراد الله عدم جوهر اقتطع عنه الأعراض ، بأن لايخلقها ، فتعدم الجواهر اذ ذاك اذ يستحيل جوهر بلا عرض** »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن الجوهر لايصح عروها عن الأعراض . واستدل على ذلك : بأنهما لو قدرت موجودة لم يخل أن تكون مجتمعة أو مفترقة ، أو مجتمعة مفترقة ، أو لا مجتمعة ولا مفترقة . ومحال تقديرها مجتمعة مفترقة . لما فى ذلك من اجتماع الضدين . ومحال أيضا تقديرها لا مجتمعة ولا مفترقة . لأن تصور ذلك لا يمكن ولا يصح . ولم يبق الا أن تقدر اما مجتمعة أو مفترقة . وذلك قضاء بقيام الأعراض بها واستحالة تعريها عنها . فاذا لم تقم بها الأعراض استحال بقاؤها ، لأن قيام الأعراض بها شرط فى استمرار بقائها . فاذا عدم الشرط عدم المشروط ، كما كانت الحياة شرطا فى قيام العلم بالعالم . فاذا قدرنا عدم الحياة ، لزم انتفاء العلم .

***

قال الإمام أبو المعالى : « **والمعتزلة نفوا البقاء ، وزعموا : أن معظم الأعراض باقية . وما يعدم من الباقيات ، فانما يعدم بضد يطرأ عليه . ووافقونا فى استحالة بقاء الأصوات والارادات . فى خبط طويل . وزعموا : أن الجواهر تعدم بأن يخلق الله تعالى فناء فى غير محل يضاد الجوهر ، وهو فى نفسه عرض قائم بنفسه . ثم يستحيل عندهم فناء بعض الجواهر وبقاء بعضها** »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما وافقنا المعتزلة فى أن البقاء ليس بمعنى ، لم يستحل عندهم بقاء الأعراض ـ على زعمهم ـ لكنهم اعتقدوا أن عدمها اذا عدمت ، فانما يكون بطروء ضد ، وقد أبطلنا صرف عدم الأعراض الى طروء ضد ، ثم استصحبوا العدم بالضد ، حتى قدروا عدم الجواهر مربوطا به ، كما قدروا عدم العرض مربوطا به . فقالوا : أن الأعراض تعدم بوجود ضد ، له أو فناء . وذلك الفناء عرض لا يقوم بجوهر ، اذ لو قام بجوهر لعدم . وجعلوا الفناء مضاداً لجميع الجواهر . وفى قولهم هذا وجوه من الفساد : أحدها : تقدير التضاد بين العرض والجوهر . وحكم الضدين فى الأكثر أن يدخلا تحت جنس واحد ، ثم فيه فرض تضاد فى غير محل . ثم قولهم : أن الفناء قائم بنفسه محال ، لم تتبين المعتزلة اليه . وقد تقدم استحالة ذلك فى الرد عليهم فى ادعائهم الارادة فى غير محل .

* * *

باب

القول فى معانى اسماء الله تعالى

قال الإمام أبو المعالى : « التسمية ترجع عند أهل الحق الى لفظ المسمى الدال على الاسم . والاسم لا يرجع الى لفظه ، بل هو مدلول التسمية . فاذا قال قائل : زيد ، كان قوله تسمية . وكان المفهوم منه اسما . والاسم هو المسمى فى هذا الحال »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : التسمية والاسم عند أهل اللغة كالطحن والطحن . فان التسمية هى قول المسمى ولفظه الدال على الاسم ، كما أن الطحن هو فعل الطاحن ، والطحن هو المطحون . فكما تبين أن الطحن أمر والطحن أمر آخر ، كذلك تبين أن التسمية أمر والاسم أمر آخر ، وهو المسمى .

***

قال الإمام أبو المعالى : « والوصف والصفة بمثابة التسمية والاسم ، فالوصف قول الواصف والصفة مدلول الوصف ، ثم قد يرد الاسم والمراد به التسمية ، وترد الصفة والمراد بها الوصف . ولا يبلغ الكلام فى ذلك مبلغ القطع »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ربما توقف بعض حملة اللسان عن التفرقة بين الوصف والصفة ، وقالوا : ان النحويين ذكروا أن الوصف والصفة مصدران لوصف ، فلا ينبغى أن تقع تفرقة بينهما . وهذا وان كان مخيلا ، فانا نجد العرب قد استعملت هذه البنية على مالم تستعمل عليه الفعل . الا ترى أنهم يقولون : « زنه هذا السمن منوان » ويسمونه العلامة : «شية» قال الله تعالى :« مسلمة لا شية فيها (١)» ويسمون الرجل

---

(١) البقرة ٧١

الذى يكون على مرن صاحبه مولدتيه . وفى حديث رسول الله ﷺ : « العدة دين » وهذا كله لو وضع فيه الفعل لم يصح الا على مجاز . لو قلت : وزن السمن منوان . وهذا وشى الثوب . وهذا ولد الرجل . والوعد دين لم يكن له تمكن لدة وشية وزنة وعدة .

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « وذهبت المعتزلة الى التسوية بين الاسم والتسمية ، والوصف والصفة ، والتزموا على ذلك بدعة شنعاء . فقالوا : لم يكن للبارى تعالى فى الأزل صفة وله اسم ، فإن الاسم والصفة اقوال المسمين والواصفين . ولم يكن فى الازل قول عندهم . ومن زعم أنه لم يكن للرب فى الأزل صفة الالهية ، فقد فارق الدين وراغم اجماع المسلمين »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة مع مخالفتهم [ما] اقضه اللغة ، التزموا ما يحلهم عن الدين . وتلك البدعة الشنعاء انما قويت شنعتها عليهم ، لقولهم بحدوث الكلام ، فانهم لما صرفوا الاسم والصفة الى القول ، وكان من عقدهم حدوث كلام الله ، لزمهم من ذلك أن يقولوا : ان البارى جل وعز لم تكن له صفة الالهية ، اذ لم يكن له فى الأزل متكلم يصفه به . واما أهل السنة فانهم لو قالوا : ان الاسم والصفة راجعان الى الأقوال ، لم تكن عليهم فى ذلك شنعة . لأن البارى تعالى وان لم يكن له فى الأزل متكلمون يصفونه بالالهية ، فانه جل وعز واصف نفسه بكلامه القديم ، ولم يخل جلا وعلا من أن يكون موصوفا بالالهية أزلا .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ثم الدليل على ان للاسم يطلق التسمية ويراد بها المسمى : اى من كتاب الله تعالى . منها قوله تعالى :

« سبح اسم ربك الأعلى » (١) وانما المسبح وجود البارى تعالى دون الفاظ الذاكرين • وقال عز من قائل : « تبارك اسم ربك » (٢) وقال تعالى : « ماتعبدون من دونه الا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم » (٣) ومعلوم أن عبدة الأصنام ماعبدوا اللفظ والكلام ، وانما عبدوا المسميات لا التسميات » (٤) •

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : الذى قاله الامام بين ، ولا يشك أحد فى أن أهل اللغة ، اذا قالوا : أكلت الخبز فانهم انما أرادوا أكل المطعوم الذى هو المعجون من طحين البر ، وانهم لم يأكلوا الخاء والباء والزاى • وكذلك اذا قالوا : شربت الماء • فانما ذهبوا به الى الروى ، النافع للعطش ، لا الى الميم والألف والهمزة • وكذلك اذا قال الرجل : لقيت زيدا ، علم أنه لقى الشخص المسمى بهذه التسمية ، لا الزاى والياء والدال • هذا مالا يصح الخلاف فيه • وقد شنعوا على أهل السنة شنعاء سخيفة تدل على أنهم لم يفهموا مقصد القوم • فقالوا : لو كان الذى يقولونه صحيحا على هذا ، لاحترق فم من ذكر النار ، حتى قال قائلهم : جهلت يا أخت بنت بما غلطت فى الاسم والمسمى ، كقطعه وكذلك يسمون الشىء الرزين ثقيلا ويسمون المرأة ثقالا رزانا • فاذا كانوا لايتصرفون فى التسميات على حسب المعانى ، كان ذلك وازعا لنا لأن نقيس فى اللغة • واذا امتنع القياس فى اللغة ، فامتناعه فى أسماء الله تعالى أحرى وأولى •

فصل

معانى أسماء الله تعالى

قال الإمام أبو المعالى : « قسم شيخنا ـ رضى الله عنه ـ أسماء الرب تعالى ثلاثة أقسام • فقال : من أسمائه ما يقال : أنه هو هو

---

(١) الأعلى ١ (٢) الرحمن ٧٨ (٣) يوسف ٤٠

(٤) المسمى بالتسميات : خ وامتناعهم : ص

هو كل مادلت التسمية به على وجوده · ومن أسمائه ما يقال : أنه غيره ؛ وهو كل ما دلت التسمية به على فعل كالخالق والرازق · ومن أسمائه ما لا يقال : أنه هو ولا يقال أنه غيره · وهو ما دلت التسمية فيه على صفة قديمة كالعالم والقادر »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : تصرف الأستاذ «أبو اسحق» في الاسم والتسمية تصرفا حاذقا ، فقال : اذا قال الله عز وجل : « أنـــا الله (١) » فان الاسم ههنا هو المسمى · والتسمية التي هي كلامــه · لايقال : انها هو ولا انها غيره · وكذلك اذا قال : أنا العالم وأنا القادر ، فان الاسم ههنا لايقال : أنه المسمى ولا أنه غيره · ولا يقال أيضا : ان التسمية التي هي الكلام هي العلم ولا هي غيره · واذا قال الله عـــز وجل : أنا الخالق · فلاسم ههنا غير المسمى وغير التسمية · واذا قال : أنا المتكلم · فالتسمية ههنا هي نفس الاسم · والاسم والتسمية لايقـال فيهما : انهما الله عز وجل ولا أنه غيره ، لأن التسمية من الكلام · وهو تصرف حاذق مهذب مخلص ·

***

قال الإمام أبو المعالي : « وذكر بعض أئمتنا أن كل اسم هو المسمى بعينه · وصارالى أن الرب ـ سبحانه وتعالى ـ اذاسمى خالقا ، فالخالق هو الاسم وهو الرب تعالى · وليس الخالق اســما للخلق ، ولا الخلق اسما للخالق · وطرد ذلك في جميع الأقسام »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : اعلم أن كشف السر في هــذه المسالة أن الأسماء تنقسم على قسمين : أسماء غير مشتقة وأســماء مشتقة · فأما الأسماء الغير مشتقة ، فانها تنقسم الى الأجناس والأنواع

---

(١) طه ١٤ .

والى اسماء أشخاص . فاسماء الأجناس كقولك : انسان وفرس وجمل ونحو ذلك . وأسماء الأشخاص التى تتعين فيه الشخصية كقولك زيد وعمرو ، فان هذه كلها يكون الاسم فيها المسمى ، فالانسان هو الحى الناطق ، والأسد هو السبع الضارى ، والفرس هو الحيوان الصهال . وكذلك أسماء الأشخاص ، اذا قلت : زيد وعمرو ، فانك أوقعته على نفس المسمى . فهذه الأسماء كلها لاتدل الا على ذات الشىء غير مقترن بدلالة أخرى . وأما الأسماء المشتقة فانها الألفاظ المأخوذة من ألفاظ جنس ، ليدل أحدها منها على زيادة معنى ، اما نسبة اضافية كقولك : معلوم . المشتق من العلم ، فان هذا اللفظ يدل على تضايف بين العلم والمعلوم . وكزيادة زمان محصل كقولك : ضرب . المأخوذ من الضرب مع زيادة زمان محصل ، أو يكون اللفظ المشتق يدل على قيام ذلك المعنى به ، كالعالم الدال على العلم مع دلالته على قيامه بمحله .

فلما كان الاسم المشتق يدل على أمرين : أحدهما : المعنى المشتق منه . والآخر : قيام ذلك المعنى بمحل ، لاحظ شيخنا « أبو الحسن » ـ رضى الله عنه ـ المعنى المشتق منه ، ولم يلاحظ قيام المعنى بمحل ، فجعل الاسم فى قولنا العالم ، انما هو العلم ، لا المحل الذى قام به العلم . ولاحظ من خالفه المحل الذى قام به العلم ، فجعل العالم أى الذات العالمة هى المقصودة بالتسمية ، ولم يلتفت الى المعنى القائم بالمحل .

والنظر الصحيح ملاحظة الأمرين ، فيلاحظ المعنى الذى اشتق منه ، اذ تقع لنا التفرقة بين قولنا عالم ، وبين قولنا ذات . فمن التفت الى الذات وحدها ، انتفى له أن يقول : أن المفهوم من قولنا عالم هو المفهوم من قولنا ذات . وهذا ما لايصح لأحد أن يقوله . وكذلك أيضا من لاحظ المعنى دون قيام المحل ، يلزمه أن يقول : المفهوم من قولنا عالم ، هو المفهوم من قولنا علم . وهذا أيضا مايبعد اعتقاده . فانا قد فهمنا من عالم زيادة على ما فهمناه من علم . فوجب الالتفات

الى الأمرين كليهما . اذ هو المقصود بالأسماء المشتقة . وله وضعت . فمن التفت الى أحد الأمرين ولم يلتفت الى الثانى ، لم يعط الاسم المشتق ما يجب من الدلالة . واذا تعددت دلالته حتى نجده يدل على المعنى الاول ، ويدل على قيام ذلك المعنى بالمحل ، فلابد من توفير هاتين الدلالتين عليهم . وان كان فى هذا الرأى مخالفة شيخ المذهب رضى الله عنه ، ومخالفة لمن زعم أن الخالق هو اسم الله جل وعز . وفيما ذكرناه بيان وافهام للحق فى هذه المسألة .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « والمرتضى عندنا طريقة شيخنا رضى الله عنه . فان الاسماء تتنزل منزلة الصفات . فاذا اطلقت ولم تقتض نفيا ، حملت على ثبوت متحقق . فاذا قلنا : الله الخالق وجب صرف ذلك الى ثبوت وهو الخلق . وكان معنى الخالق من له الخلق . ولا يرجع من الخلق صفة متحققة الى الذات [فلا يدل الخالق الا على اثبات الخلق] (١) . ولذلك قال ائمتنا : لايتصف البارى تعالى فى أزله بكونه خالقا . اذ لاخلق فى الأزل . ولو وصف بذلك على معنى أنه قادر ، كان تجوزا . فخرج من ذلك أن العلم والقدرة والفعل (٢) كما كانا صفتين ، فكذلك هما اسمان . والكلام فى ذلك يؤول الى التنازع فى اطلاق لفظ ومنع اطلاقه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا قلنا : الخالق . دل هذا الاسم على فعل . ولذلك قال العلماء : ان الاسم الذى هو الخلق هو غير المسمى الذى هو الذات . فلولا أن الخالق يدل على المسمى وعلى الفعل ، ما أطلقت هذه العبارة ، ولا كان فى اطلاقها كبير فائدة .

---

(١) زيادة من ط

(٢) والفعل : سقط ط

ولا مرية فى أن البارى تعالى لايسمى فى أزله بكونه خالقاعلى ارادة وقوع الخلق منه فى الأزل ، ولكنه يسمى خالقا على تقدير انه سيخلق . كما تقول : زيد خارج غدا . ولا يكون اطلاق هذا الاسم تجوزا بل هو حقيقة . لأن العرب تطلقه . قال الله تعالى : « ربنا انك جامع الناس ليوم لا ريب فيه (١) » وهو كثير .

***

قال الإمام أبو المعالى : « وجميع أسماء الرب تعالى تنقسم الى ما يدل على الذات ، أو يدل على الصفات القديمة ، أو يدل على الأفعال ، أو يدل على النفى فيما يتقدس البارى ويتعالى عنه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قصر الأسماء على هذه الأقسام الأربعة . فمن الأسماء مايدل على فعل منا كتسميته ـ جل وعلا ـ بالوكيل . فان معناه الذى يكل اليه العباد مصالحهم ، وكالودود على أحد الرأيين . فان المراد به المودود من العباد . ومن أسمائه جل وعزمايدل على جميع صفات الالهية كالعلى والمتعالى والعظيم . فهذان نحوان من أنحاء دلالة أسماء الله تعالى لم يذكرها فى هذه الترجمة ، وان كان ذكرها عند ذكر الأسماء وشرحها وبيانها .

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « ونحن نشير الآن الى تفسير الأسماء المأثورة على ايجاز فأما « الله » فالصحيح أنه بمثابة الاسم العلم لله تعالى ، ولا اشتقاق له . ثم قيل : أصله الاله فزيدت فيه اللام تعظيما . فقيل الالاه ثم حذفوا الهمزة المتخلله وادغموا اللام التى

---

(١) آل عمران ٩

للتعظيم فى التى تليها • وقيل : أصله لاه ، فزيدت فيه اللام تعظيما • وقال بعض أهل اللغة هو من التاله وهو التعبد • فالله معناه : المقصود بالعبادة »

قال المفسر ابوبكر بن ميمون : قول الامام انه بمثابة الاسم العلم ، ولم يطلق أنه اسم علم : حكمة من قوله ، لأن الاسم العلم انما يقصد به الفرق بين شخصين مجتمعين فى نوع ، كرجلين جمعهما نوع الانسان ثم خص هذا بزيد وخص هذا بعمرو ، وليتميز أحدهما عن الآخر في النوع الإنساني • والبارى جل وعز منزه عن أن يدخل تحت جنس أو يحيط به نوع يشاركه فيه سواه ، فامتنع أن يكون هذا الاسم فى حقه عاما وكان بمثابة العلم من جهة أن العلم ، اختصرت به الصفات المعرفة والتسميات المميزة ، بأنك تقول لمخاطبك : « رأيت الرجل » • فلا يعرف من أردته • ثم تقول : « البزاز » فلا يعرفه أيضا ، لأن البزازين كثير • ثم تقول : « الطويل » فلا يعرفه أيضا • لأن الطوال كثير • ثم تقول : « الأبيض » فلا يعرفه أيضا لأن البيض كثير • ثم لاتزال تزيد صفة بعد صفة • فربما عرفه المخاطب بتكثير الصفات وربما لم يعرفه • فاذا قلت : « رأيت زيدا » اكتفيت بذلك واستغنيت عن ذكر صفة من الصفات •

ولما كان اسم الله الأعظم اذا نطق ، به يدل على جمعه لصفات الكمال ولأسماء المدح والثناء ، كان النطق به مغنيا عن سائر صفاته • اذ كلها فى ضمنه وداخلة تحت حصره •

فبهذا المعنى كان بمثابة الاسم العلم • ثم اختلف اللغويون فيه • فمنهم من يرى أن أصله اله • والاه قد نطق به القرآن • قال الله تعالى « والهكم اله ولحد » [البقرة ١٦٣] وقال تعالى : « فاعلم انه لا اله الا الله » [محمد ١٩]وقال تعالى : « فاعلموا : انما أنزل بعلم الله وأن

لا اله الا هو . فهل أنتم مسلمون ؟ » . [هود ١٤] ثم أدخلت الألف والألف (١) للتعظيم .

وهذا قد تفعله العرب . يقولون : انت الرجل كل الرجل . وانت الرجل حق الرجل . يقصدون بذلك التعظيم . فكان الاله . ثم حذفت الهمزة حذفا لا على قياس ، مع حذف الهمزة المتحركة التى سكن ما قبلها ، لأن تلك وان حذفت لفظا ، فانها مرادة تقديرا . يدلك على ذلك : أن العرب تقول فى تسهيل حيل : جيل . فتثبت الياء مفتوحة ، ولاتقلبها ألفا ، مراعاة لثبوتها . وأما همزة الاله فانها قلبت حذفا . يدلك على ذلك قولهم فى النداء يالله ، فجعلوا « يا » عوضا عن الهمزة المحذوفة .

ثم من أهل اللغة من يرى أن الاله هو التعبد ، وأن الاله المقصود بالعبادة ومنهم (١) من يرى أن الاله معناه الخالق . ولهذا يقولون : يا اله الخلق كما يقولون يا خلق الخلق . ومنهم من قال : أن أصله لاه ومعناه عندهم : أنه الذى تحار العقول فيه ، وهو عند بعضهم مقلوب من وله يله اذا تحير ، كما كان الجاه مقلوبا من الوجه .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « الرحمن الرحيم هما اسمان مأخوذان من الرحمة ومعناها واحد عند المحققين . كالندمان والنديم . فان كان الرحمن يختص به تعالى ولايوصف به غيره ، ثم الرحمة موصوفة مصروفة عند المحققين الى ارادة البارى تعالى انعاما على عبده ، فيكون الاسمان من صفات الذات . وحمل بعض العلماء الرحمة على نفس الانعام فيعود الرحمن الرحيم الى صفات الأفعال »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الذى ذكره الامام ابو المعالى . أن الرحمن الرحيم معناهما واحد ـ هو الصحيح (٢) ـ وان كان بعض

---

(١) ومن : ص (٢) والصحيح : ص

الناس يزعم : أن الرحمن اسم علم ، وأنه ليس فيه اسم الرحمة وكـان بعض أشياخ النحويين يختار هذا ويرجحه ويزعم أن العرب لم تـأت ببنائين مشتقين من لفظ واحد ومعنى واحـد ، لايقولون ضروب ضراب . ولاحسن حسان . وهذا الذى قاله هذا القائل غير صحيح ، بل العرب تاتى مثل هذا فى كلامها . فقالوا : رجل جاد مجد ، والمعنى واحد وان كان جـاد من جـد ، ومجد من أجـد . وقال الله تعالى : « ياليتنى مت قبل هذا وكنت نسيا منسيا » [مريم ٢٣] ـ فنعت نسيا بمنسيا . وهما . من لفظ واحد . وقال تعالى : « ويقولون : حجرا محجورا » [الفرقان ٢٢] فسرّه « سيبويه » : حراما محرما . وأنشد يعقوب .

وشر الرجال الخالب الخلبوت .

وكلاهما مشتق من الخلابة . واحتج هذا القائل بأنه يقـع مبتدأ به كقـوله تعالى : « الرحمن علم القـرآن » [الرحمن ١] وقـوله : « الرحمن على العرش استوى » [طه ٥]

قال : والأسماء هى التى يبتدأ بها ولا يبتدأ بالصفات . وهـذا الذى قاله هذا القائل لايلزم ، لأن الصفات الغالبة يبتدأ بها كما يبتدأ بالأسماء ، يقول : الحسن بن رسول الله عليه وسـلم ـ والعباس سـاقى الحرمين . وهذه صفات غالبة . وأما الاسماء الاعيان فانها «عباس» وحسن قال : ويدل كونه علما وقوعه بعد هو ، فى قوله تعالى : « هو الرحمن الرحيم » [الحشر ٢٢] وهذا أيضا لايلزم لأن « هو » يقع بعده الصفة . قال الله تعالى : « هو الحى لا اله الا هو » [غافر ٦٥] والحى صـفة من صفاته ـ جل وعلا ـ ولا يقول أحد أنه اسم علم . والرحمن مختص به ـ جل وعز ـ

وقد قال بعض العلمـاء : أن الرحمن أعـم فى المعنى وأخص فى التسمية . فأما عموم المعنى فلأن الرحمة التى اشتق منها الرحمن ، تعم

الدنيا والآخرة . كان من دعاء رسول الله ﷺ « يا رحمن الدنيا والآخرة »
وخصوص التسمية انفراد الله — جل وعز — به دون سائر الموجودات
قال : والرحيم أخص فى المعنى وأعم فى التسمية . فأما خصوص
المعنى فلأن الرحمة التى اشتق منها تخص المؤمنين ، يدل على ذلك
قوله تعالى : « وكان بالمؤمنين رحيما » [الأحزاب ٤٣] وأما عموم
التسمية فلأن المخلوقين مسمون به . قال الله تعالى فى نبيه محمدا ﷺ :
« حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم » [التوبة ١٢٨] وقال فى
أصحابه — رضى الله عنهم — : « أشداء على الكفار رحماء بينهم »
[الفتح ٢٩] وفى الحديث : « انما يرحم الله من عباده الرحماء » فهذا
عموم التسمية . واذا صرفت الرحمة الى ارادة الانعام يتبين أنه راجع
الى صفات الذات ، لأن الرحمة صفة قديمة قائمة بذات الرب — جل
وعز — وأما من صرف الرحمة الى نفس الانعام ، فان الاسمين يرجعان
الى صفات الانعام . وهذا يترجح بما روى : « أن الله — جل وعز —
خلق مائة رحمة خبأ منها عند نفسه تسعة وتسعين رحمة ، ووضع
واحدة فى الأرض فبها يتراحم البهائم والانسان »

فهذا نص فى أن الرحمة مفعول له . وهذا (١) الخبر وان كان خبر
آحاد ، لا يوجب علما ، فانه (٢) يوجب عملا ، وأسماء الله جل وعز
تثبت بخبر الآحاد . فكذلك أيضا تثبت معانيها (٣) بأخبار الآحاد ،
ولايفتقر فى ذلك الى القطع .

***

قال الإمام أبو المعالى : « الملك : معناه ذو الملك . ثم
اختلفوا فى الملك . فمنهم من فسره بالخلق . والملك الخالق وهو من
أسماء الأفعال . وقال بعضهم : الملك القدرة على الاختراع يقال : فلان
يملك الانتفاع بماله . معناه : يتمكن منه ويكون الاسم على ذلك من
أسماء الصفات والرب — تعالى — لم يزل ولايزال مليكا »

(١) وبهذا : ص (٢) فانها توجب : ص
(٣) معاينتها : ص

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : العرب تقول ملكت الشىء أملكه ملكا ، فأنا مالكه . والمالك هو المتصرف فيما يملكه غير ممنوع عنه . والملك هو المتصرف فى المالكين وفيما يملكونه . ثم ان هذا الاسم قد يصرف الى نفس التصرف ويكون من أسماء الأفعال . ولا يوصف به البارى - جل وعز - فى الأزل كما لايوصف بالخلق فى الأزل . وقد تصرف الى القدره على التصرف فيكون الاسم على ذلك من صفات الذات ، فيكون البارى جل وعز لم يزل ولايزال مليكا . كما لم يزل ولايزال قادرا . والبارى جل وعز يسمى ملكا . ويسمى مالكا قال الله تعالى : « ملك يوم الدين » ويقرأ : « مالك يوم الدين » [الفاتحة ٤]

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « القدوس فعول من القدس . وهى الطهارة والنزاهة . ومعناه : التنزيه من صفات النقص ودلالات الحدث . وهو من أسماء التنزيه والنفى »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : البارى جل وعز كما تجب له صفات الكمال نفسية ومعنوية ، كذلك تستحيل عليه صفات النقص نفسية ومعنوية . فكما وجب له القدم استحال عليه الحدوث ، وكما وجب له البقاء استحال عليه انقطاع البقاء ، وكما وجبت له مخالفته للخلق ، استحال عليه مماثلتهم له . ولاتتم المعرفة بالله جل وعز الا بعد العلم بما يجب له وما يستحيل عليه وبما يجوز من أفعاله .

ولهذا لم يكن المجسم عالما بالله لأنه مثله بالحوادث ، فلم يكن عالما به . وقدوس فعول من القدس وهى الطهارة . ولهذا سمى قدس المائية قدسا ، لأنه مستمر الطهارة لمجاورته للماء ، وقدوس وسبوح بناء ان لم يأت على فعول غيرهما ، وغير « ضبروح » لواحد

الضراريح • وأما سائر الاسماء فانها تأت على فعول بفتح الفاء كالكلوب والسفود والسيوط • والبارى جل وعز منزه عن صفات الحدث والنقص ، وسمى القدوس لذلك •

ولهذا سميت الارض المقدسة مقدسة ، لانها مبـراة من أوضـار الجبابرة ، وسميت الجنة حضيره القدس ، لانها معصومة من الآفات ، مبراة من التعرض للفناء ، مجبولة على الطهارة والزكاة ، لانها دار الطيبين من عباد الله • وكانت طيبة للطيبين • قال الله تعالى اخبـارا عما تقول لهم الملائكة : « سـلام عليكم طبتـم فادخلوهـا خالدين » [الزمر ٧٣]

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « السلام معناه ذو السلامة من كل آفة ونقيصة • فيكون من أسماء التنزيه • وقيل : معناه مالك تسليم العباد من المهالك والمعاطب • ويرجع الى القدرة • وقيـل : ذو السـلام على المؤمنين فى الجنان فيرجع الى الكلام القديم والقول الازلى • قـال الله تعالى : « سلام قولا من رب رحيم » [يس ٥٨]

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : البارى تعالى منزه مبراه من كل آفة ونقيصه • والنقيصه تقتضى حدوثه لوجوب وجوده وتحقق قدمه • فان صرف السلام الى السلامة فيكون المراد بها التنزيه والنفى • وقـد يحتمل أن تكون السلامة فى معنى المسلم للعبـاد ، فيرجـع ذلك الى الفعل ، وتسليم الله جل وعز العباد من الآفات معلوم مشاهد ، لأن الانسان مؤلف من جواهر أفراد ، وكان يجوز أن يكون لكل جوهر من جواهره آفة وأمراض ، فمن عصمه الله جل وعز عن ذلك ، فقد ظهرت سلامته من الآفات ومن ألم الله ، جزاء منـه ، فقد تـرك أجزاء كثيرة

لاتحصى مرفهة . وتسليمه للعباد مشاهد . وقد يحتمل صرف السلام الى القدرة على تسليم العباد ، فيكون هذا الاسم ، راجعا الى صفة الذات الثابتة قديما وازلا . وقد يحتمل ان يرجع السلام الى تسليم الله على العباد ، فيكون ايضا من صفات الذات ، لأن كلامه ـ جل وعز ـ قديم ، فاذا كان السلام فى معنى الذى لا آفة به ، كان التقدير فيه : انه ذو السلامة واذا كان فى معنى خالق السلامة ، فان معناه المسلم لعباده . وكذلك اذا رجع هذا الاسم الى الكلام فمعناه المسلم على عباده .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « المؤمن معناه المصدق . فان الايمان التصديق . والرب تعالى يصدق نفسه ورسله بقوله الصدق . فالاسم راجع الى الكلام . وقيل : المؤمن معناه يؤمن الأبرار من الفزع الأكبر . وعلى ذلك يحتمل صرف الاسم الى القول ، فان الله تعالى يؤمن عباده يوم العرض الأكبر ويسمعهم قوله « لا تخافوا » [فصلت ٣٠] ولا يجوز صرف الاسم الى القدرة على خلق الأمنة والطمانينة . ويجوز صرفه الى نفس خلق الطمانينة ، فيكون من أسماء الأفعال »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المؤمن فى حقنا هو اسم يدل على قيام الايمان بنا . وذلك الايمان حكم من أحكام الشرع لأن وجوب الايمان علينا انما هو بالشرع ووصف البارى جل وعز به ، ان صرفنا الايمان الى التصديق فانه دال على كلامه القديم لأن التصديق ضرب من الكلام ، واذا وجب كون الكلام قديما ـ على ماسبق الدلالة عليه ـ فكذلك . الايمان هو قديم . على أن كلامه جل وعز واحد يكون خبرا عن المخبرات وأمرا بالمامورات ونهيا عن النهيات ، كما أن علمه جل وعز يتعلق بجميع المعلومات ، نائب وحده مناب علوم مختلفة ،

لأن علوم الخلق المتعلقة بالمعلومات المتعددة ، مختلفة . كما أن خبر المحدث مخالف لأمره وسائر أنواع كلامه . وهذا كله قد تقدم الدليل عليه مستوعبا مستوفى فى الصفات . والبارى تعالى مصدق لخبره الصدق ولرسله بالمعجزات التى اظهرها على إيديهم منزلة قوله تعالى : « صدق عبدى » وهذا بين ظاهر فى معنى هذا الاسم ، ويحتمل ان يكون هذا الاسم مأخوذا من الأمن . وذلك يكون على أحد ثلاثة أوجه : اما أنه جل وعز يؤمن الأبرار بأن يخلق الأمنة فى قلوبهم ، فيرجع الاسم الى الفعل . واما أن يكون المراد بذلك القدرة على خلق الطمأنينة فى قلوبهم ، فيرجع الاسم أيضا الى الصفة القديمة القائمة بذاته . واما أن يكون هذا التأمين من الله جل وعز بأن يسمعهم كلامه القديم ، لأن ذلك اليوم يوم انخراق العادة . واذا سمعوا كلامه القديم « لاتخافوا ولاتحزنوا » وقع لهم العلم الضرورى لأن الله عز وجل مكلمهم وأن الذى سمعوه كلامه ووقع لهم العلم الضرورى بانتفاء الخوف عنهم . كل ذلك يعلمونه ضرورة . وكما تنخرق العادة للمؤمنين حتى يروا ربهم والههم ، مع أن موسى الكليم حجب عن ذلك ، وقيل له حين قال : « رب أرنى أنظر اليك . قال : لن ترانى » [الأعراف ١٤٣] فأحرى وأولى أن يسمعوا كلامه الواقع من موسى فى دار الدنيا .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « المهيمن . قيل : معناه الشاهد ، ثم ينقسم معنى الشاهد ، فيمكن حمله على العالم الذى لا يعزب عنه مثقال ذرة ، ويمكن حمله على القول بمعنى أن الرب يشهد على كل نفس بما كسبت . قال الخليل فى تفسير المهيمن : هو الرقيب . وسيأتى تفسير الرقيب . وقيل : المهيمن أصله المؤيمن فقلبت الهمزة هاء ، على قياس قولهم هرقت وأرقت فى معنى (١) ، والمؤيمن معناه الأمين »

---

(١) فى معنى وهرجت فى أرقت وأرجت والمؤيمن : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الاسم على تصرفه يرجع الى الصفة القديمة لأنه ان كان بمعنى العالم فالعلم صفة قديمة ، وكذلك ان صرف الى الكلام والقول . فالكلام صفة قديمة ، وان صرف أيضا الى الرقبة وهو العلم ، لان الرقيب عالم بما يفعله مرقوبه . فهو أيضا الى الصفة القديمة فذلك ان كان معناه الأمين وهو الصادق وعده فان ذلك رجع الى الكلام ، الا اذا كان المعنى أن الله جلوعز يصدق وعده لعباده وتنعيمه اياهم واهانته لهم ، فعند ذلك يرجع الى الفعل ، فيكون من الاسماء الدالة على الافعال أو الى القدرة على الفعل ، فيرجع ذلك الى الصفة القديمة .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« العزيز معناه الغالب والغلبة ترجع الى القدرة . ومن قول العرب من عزيز معناه من غلب استلب ، والأرض الصلبة تسمى عزازا ، لقوتها . وقيل : العزيز العديم المثل . فالاسم على ذلك يرجع الى التنزيه »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الغلبة فى حق الله جل وعز ان صرف النفس الى صفات الذات ، فانه يرجع الى القدرة ، لأن القدرة هى التى تغلب المقهور ، اذ لا يمكن العاجز أن يكون غالبا . وقد يحتمل أن تصرف الغلبة الى الفعل وهو وجود المقهور مغلوبا ، فيرجع الاسم عند ذلك الى نفس الفعل ، لا الى الصفة القديمة . وقد يرجع العزيز الى انه الذى لايغلب ولا يقوى عليه ، فيكون ذلك أيضا من الأسماء الدالة على التنزيه . ألا ترى أن الأرض الصلبة تسمى عزازا لامتناعها على الحافر . وقد يكون العزيز كما ذكر فى معنى العديم : المثل . ومن الكلام المشهور : الياقوت الأحمر عزيز فى الوجود ، وكذلك الكبريت الأحمر .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « الجبار قيل معناه مقدر الصلاح، من قولهم جبرت العظم فانجبر ، وجبر . فهو من أسماء الأفعال اذن . وقيل الجبار معناه حامل العباد على مايريد ، ويرجع الاسم اما الى الفعل واما الى القدرة عليه . وقيل : الجبار معناه الذى لا يؤثر فيه قصد القاصدين ، ولا يناله كيد الكائدين . والنخلة اذ بسقت، وأرقلت وفاتت الأيدى . قيل : نخلة جبارة ، فيقرب معنى الجبار من معنى المتعالى - على ما سيأتى تفسيره - »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اصلاح الله العباد يكون أولا بايجادهم ، اذ لو استمر عدمهم ، لم يتهيئوا لقبول الصلاح . ثم لايزال اصلاح الله - جل وعز - يحفهم ويكنفهم فى بطون أمهاتهم أولا . ثم فى انفصالهم من ذلك الوجود الضيق الى هذا الوجود الرحب الفسيح . ثم يبدل الله - جل وعز - من الغذاء الذى كانوا يغتذون به ، أيام مقامهم فى المشيمة ، وهو دم الحيض الذى أمسكه الحبل عن الاسترسال والجرى ، فتغذى فى هذا الوجود بالأنبتة الملائمة لأجسامهم والألبان الذارة من مراضعهم .

ويقيض الله - عز وجل - حفظة يحفظونهم مما عسى أن ينزل بهم ، ويلم بساحتهم من المكروه ، فتجدهم يوقون مالا يوقى الكبار ، حتى صار الدعاء بأن يرزق الله العباد ، واقية كواقية الوليد ، شائعا مستفيضا .

ثم لايزال يتردد فى أطوار الأسنان ويتقلب فى أصار العمر ، وهو مكلوء بحفظ الله ، مرزوق من عطاياه ومننه ، ممنوع من قسمه وهباته .

ثم اذا عقل التكليف ان شاء - عز وجل - أن يصلحه لينال السعادة القصوى ، ويدرك الدرجة العليا ، خلق الايمان فى قلبه ، وشرح له صدره ، واستعمل فى الطاعات جوارحه ، وكف عن المعاصى أعضاءه . وآدام ذلك له حتى يوافى ربه ، وتتلقاه البشرى من عند خالقه . وهذه غاية الاعتناء بالعبد .

وأما المصالح الدنيوية ، فانها مشتركة بين المؤمنين والكافرين . بل وربما كانت حظوظ الكافرين فيها أوفر من حظوظ المؤمنين ، فان الدنيا لما لم يكن لها قدر عند الله – جل وعز – ولم يكن للكافرين عنده قـدر ، آثر من لا قدر له بما لاقدر له .

وهذا الاسم قد يحتمل أن يصرف الى الفعل ، فيكون من الأسماء الدالة على الأفعال . وقد يحتمل أن يصرف الى القدرة على الفعل ، فيكون من صفات الذات .

وأما من قال : ان « الجبار » معناه : حامل العباد على مايريد ، فانه من أجبر يجبر . يقـال : أجبرتك على الأمـر ، اذا أكرهتـك عليه . والمجبر على الشيء هو المضطر اليه . وقال بعض اللغويين : انه لم يأت فعال من أفعل ، الا جبار ودر لك . فانك تقـول : أجبرتـه وأدرك . قال الشاعر :

وانك ادراك بأوتار

ويحتمل هذا الاسم أن يرجع الى فعل الله الذي يحمل عليه العبـد ، أو الى القدرة عليه . كما ذكره « الامام » .

ومن قال في الجبار : انه الذي لايؤثر فيه قصد القاصدين . فـان هذا الاسم يحتمل وجهين أحدهما : صرف الاسـم الى التنزيه والنفي . ويحتمل أن يصرف الى أنه الذي استحق صفات الالهية – على ما سيأتي تفسيره –

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « المتكبر بمعناه . ومعنى العـلي والمتعالي والعظيم واحد . ومن العلماء من حمل هذه الأسماء على التنزيه والتعالي والتقديس ، عن أمارات الحدوث وسمات النقص . ومن الأئمة من حمل هذه الأسماء على الاتصاف بجميع الصفات الالهية التي بهـا

يخالف الرب خلقه ، ويندرج تحت هذه الطريقة تضمنها للتنزيه . وهذا أحسن . ولا بعد فى اشتمال الاسم الواحد على معان تنقسم الى النفى والاثبات »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذه الأسماء بحق الله ـ جل وعز ـ تجب له دون من سواه فقد تدل على تنزه البارئ ـ جل وعز ـ عما يطرق اليه الحدوث ويجوز عليه النقص .

ورأى بعض العلماء أن هذه الأسماء تتضمن جميع معنى الالهية . والالهية لايتحصل العلم بها ما لم تعلم الصفات الواجبة لها والصفات المستحيلة عليها ، والأفعال الجائزة منها . ولما كانت هذه الأسماء متضمنة لجميع صفات الالهية . ومن الصفات ما يتنزه عنها ، تضمنت هذه الأسماء للتنزيه ، وتضمنت أيضا للنفى والاثبات .

وقول الامام انه لابعد فى اشتمال الاسم الواحد على معان ، تنقسم الى النفى والاثبات ، فمآله الحدوث ، لانه يدل على وجود بعد عدم . وكذلك القدم يدل على ثبوت وجود ، انتفت عنه الأولية .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « الخالق البارىء المصور . أما الخالق فمعناه بين . والخلق قد يراد به الاختراع ـ وهو أظهر معانيه ـ ويراد به التقدير . ومع ذلك سمى الحذاء خالقا ، لتقديره بعض طاقات النعل على بعض . وحمل المفسرون قوله تعالى : « فتبارك الله أحسن الخالقين » على معنى التقدير . والبارى [معناه] الخالق . والمصور مبدع الصور »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : حقيقة الخلق : الفعل من غير شىء ، خلافا للمعتزلة الذين يزعمون : ان المعلومات الجائزة ، أشياء

فى العدم . وقد رد الله ذلك عليهم بقوله تعالى : « وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا » [مريم ٩] وقد قال بعض الناس : انما سمى الكذاب خالقا ، لأنه جاء بخبر لا مخبر له ـ لم يوافق مخبره ـ فكان بمنزلة الخالق الذى فعل الشىء عن عدم . وقد يكون خلق بمعنى قدر . والتقدير فى حق الخلق : الروية فى الأمر . وفى حق البارى ـ جل وعز ـ وقوع الأفعال على ماكانت عليه فى علم الله تعالى وارادته . ومنه قوله تعالى : « فتبارك الله احسن الخالقين » [المؤمنون ١٤] أى المقدرين . لأن التقدير يكون من المحدثين . وان استحال كون الخلق والايجاد منهم . وأما البارى فهو وان كان بمعنى الخالق ، فانه أخص منه لأن البارى : خالق البرية ، وهم الأنام .

ومن كلام الخطباء المتقدمين أن قالوا : الحمد لله بارىء النسم . وان كان اللغويون مختلفين فى البرية . فمنهم من يهمزها ، ويعتقدها من برأ الله . وعلى هذا يتبين خصوص هذا الاسم . ومنهم من يهمزها ويعتقدها مأخوذة من البرا ، وهو التراب .

والمصور أيضا أخص من الخالق . لأن معناه مبدع الصور ، والصور عند أهل النظر من المسلمين انما تدل على الأجسام المتركبة على هيئة مخصوصة . قال الله تعالى : « فى أى صورة ما . شاء ركبك » [الانفطار ٨] وقال الله تعالى « وصوركم فأحسن صوركم » [غافر ٦٤]

وقد يطلق بعض النظار المتقدمين ، الصور ، على الأعراض خاصة ، ويسمون الأجسام مادة وهيولا .

***

قال الإمام أبو المعالى : الغفار : الستار . والغفر : الستر . ومنه سمى المغفر مغفرا . ثم يمكن حمل الستر على ترك العقاب ، ويمكن حمله على الانعام الذى يدرأ عن العبد مايفضحه فى العاجل والآجل »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : يدلك على ان الغفر فى اللغة الستر : قول العرب اغفر ثوبك ، فانه أحمل للودر ، أى استره ، فلا يحمل الودر والوسخ . وستر الله ـ جل وعز ـ العباد ، بغفر ذنوبهم ، تركه لعقابهم . لأن عقابهم على الذنوب يفضحها ويكشفها . وقد يرجع حمل الغفر على الانعام . والاسم فى كلا التفسيرين ، يرجع الى الفعل ، لأن ترك العقاب يعقبه الانعام . اذ لا يخلو المحل من الآلام التى تكون مع العقاب ، ولا من اللذات التى تكون بالتنعيم . فاذا عـدم العقاب ، كان التنعيم .

* * *

قال الإمام أبوالمعالى : « القهار ظاهر المعنى . ويمكـن صرفه الى القدرة ، ولايبعد صرفه الى الأفعال التى تذل الجبابرة ، كالاهلاك ونحوه »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : القهر معناه الغلبة . والغلبة قد تكون بأن يفعل الغالب فعلا ، يذل عنده المتكبر . وقد يحتمل أن يرجع الى القدرة هذا الاسم . لأن الأفعال كلها لابد من تعلق القدرة بها . فكل اسم من أسماء الله تعالى دل على فعل ، فجائز صرفه الى القدرة على الفعل .

ولهذا قال بعض العلماء : لم يزل خالقا : أى لم يزل قادرا على الخلق .

* * *

قال الإمام أبوالمعالى : « الوهاب مانح النعم »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : المانح هوالمعطى لها . والنعم تنقسم الى ظاهرة وباطنة . قال الله تعالى : « وأسبغ عليكم نعمه ظاهره

وباطنة » [لقمان ٢٠] لأن من نعم الله تعالى على العبد ، مايعلمه غير المنعم عليه ، كاستواء الخلقة وسلامة الأعضاء الظاهرة من الآفات ، والثروة . ومنها باطنة لايعلمها الا المنعم عليه ، كايمانه بالله ـ جل وعز ـ وخوفه له واخباته وخشوعه ، ونيته للخيرات . ونحو هذا من الأمور الدينية ، وكفرحه وسروره .

ومن نعم الله على العبد ما يعلمه (١) العبد من نفسه ، كتسليمه لأعضائه الباطنة من غير أن يقترن بها مرض يعوقها من أن تمتهض فيما خلقت له ، كسلامة أسنان الانسان ، حتى يتناول بها الغذاء ، وسلامة المرئ الذى يسير فيه الطعام من الفم الى المعدة .

الا ترى أن الأسنان اذا كان فيها آلام ، لم يتمكن الآكل من مضغ الطعام ولوكه . وكذلك ان كان فى المرئ ورم ، منع الطعام من وصوله الى المعدة . وكذلك سلامة معدته من الآفات ، لأنها ان كانت سليمة قويت على الهضم ، وان ضعفت ، لم تقو على ذلك ، وأوجب ذلك سددا ، وأمراضا فى الجسم .

وكذلك سلامة الكبد ، لأن بسلامته قوة تصييره للغذاء دما . ثم سلامة المرارة ، حتى تقوى على جذب مافى الغذاء من المرة الصفراء ، وسلامة الطحال حتى يقوى على جذب السوداء من الغذاء . وسلامة الرئة حتى تقوى جذب البلغم من الغذاء . ويبقى الدم فى الكبد جوهرا ، يرسله الكبد الى القلب ، فيتغذى القلب بما يكفيه منه ويرسل سائره فى الشرايين ، فتؤديه الشرايين الى الأعضاء ، حتى تصير فيها لحما . وهذه القوة هى التى تسمى المصورة ومادامت سالمة لم يفقد الجسم بقاءه على حاله . وكذلك سائر الأعضاء ولا يعرف المنعم عليه مقدار هذه النعم حتى يطرأ عليه المرض . ومن نعم الله جل وعز نعمة النفع ونعمة الدفع ، فنعمة النفع ما يكون مثالا عليه من الآلاء ، ونعمة الدفع هو ما يصرف عنه من المحن والنقم . وحسبك من نعم الله

---

(١) ما لا يعلمه : ص

جل وعز قوله تعالى : « وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها » [ابراهيم ٣٤]
وذكر بعض العلماء المتصوفين أن رجلا منهم سال عن رجل من مشيختهم .
وقال المسئول : أى اسم من اسماء الله يردد صاحبك ؟ فقال : الوهاب : فقال السائل : لهذا كثر ماله . ويدل على صحة ما قاله هذا ، قول الله ـ تبارك وتعالى ـ ذاكرا لسليمان ـ على نبينا وعليه السلام ـ : «رب اغفر لى وهب لى ملكا لاينبغى لأحد من بعدى انك أنت الوهاب . فسخرنا له الريح تجرى بأمره رخاء حيث أصاب والشياطين كل بناء وغواص » [ص ٣٥ ـ ٣٧]
لما سال عليه السلام أن يوهب له ملكا لاينبغى لأحد من بعده ، سالـه بهذا الإسم الذى معناه منح النعم وارسالها على العباد ، فأجابه الله جل وعز بأن سخر له الشياطين والريح ، ولم يسخر شىء من ذلك لغيره . وصلى الله على نبينا محمد ، فانه حدث أصحابه أنه أخذ ليلة شيطانا سخره الله له واقتدر عليه . قال : « فربطته فى سارية من سوارى المسجد لتعاينوه ، فذكرت قول أخى سليمان :ـ« رب اغفر لى وهب لى ملكا لا ينبغى لأحد من بعدى » فأرسلته .
رأى صلوات الله عليه ألا يكسر دعوتـه ، فيقـع فيهـا ، مشـاركة أو مساهمة لغيره .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « الرزاق خالق الرزق ، ومبـدع الامتاع به . وسيأتى معنى الرزق »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الرزق عند أهل الحق : هـو ما انتفع منتفع من ماله ، ولا يشترط فى ذلك الانتفاع أن يكون محظورا أو مباحا . ولا يوقف الرزق على التغذى بل يكون لما انتفع به على غير وجه التغذى . ولا يقال بأن الرزق هو الملك ، لأن البهائم مرزوقة . يدل على ذلك قول الله تعالى : « ومامن دابة فى الأرض الاعلى الله رزقها»

[هود ٦] والمالك لايكون الا عاقلا . فقد تبين بذلك : أن الرزق ليس الملك ومن الكلام المشهور أن يقال لمن ملك مالا ولم ينتفع به : ما رزق الله فلانا من ملكه شيئا . وهذا الاسم يرجع الى الفعل ، الا أن يراد به القدرة على الرزق فيكون من صفات الذات .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « الفتاح : قيل معناه الحاكم بين الخلائق . والفتح : الحكم فى اللغة . والعرب تسمى الحاكم فتاحا . وهو المعنى بقوله عز وجل : « ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق » [الأعراف ٨٩] معناه : ربنا احكم . واذا حمل على الحاكم فيمكن صرفه الى القول القديم ، ويمكن صرفه الى الأفعال المنصفة للمظلومين من الظلمة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الفتح فى اللغة هو ضد الاغلاق والمغلق لباب الدار مثلا مانع من دخولها ، والفاتح لها مبيح لدخولها . ثم ينقل هذا المعنى الى الحكم ، لأن الحاكم يصرف الظالم عن المظلوم ، [أن] يسر له طريق انتصافه ، كما ييسرفاتح الدار طريق دخولها ، ثم يكون حكم الله جل وعز ممكن أن يصرف الى الصفة الذاتية على أحد وجهين : اما أن يصرف الحكم الى الكلام القديم ، واما أن يصرف الحكم الى القدرة على انتصاف المظلومين من الظلمة ، وقد يحتمل أن يصرف الاسم الى نفس الانتصاف بالفعل ، ليكون الاسم من أسماء الأفعال ، وكذلك يحمل أن لا يصرف الاسم الى الحكم ، بل يصرف الى ابداع الفتح والنصر ، فيكون من صفات الأفعال ، أو يصرف الى القدرة على ذلك فيكون من صفات الذات .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « العليم معناه العالم على مبالغة وبناء فعيل من أبنية المبالغة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قدتقدم أن العالم هوالذى له علم . وهذا هو رأى أهل الحق . وليس العليم عندهم مختصا بالله جل وعز ، يدلك على ذلك قوله تعالى : « اجعلنى على خزائن الأرض انى حفيظ عليم » [يوسف ٥٥]

والظاهر من مذاهب المعتزلة : أن عليما مختص بالله تعالى لأنه مستشهد على أن البارى تعالى ليس عالما بعلم ، لقوله تعالى : « وفوق كل ذى علم عليم » [يوسف ٧٦] يعنون بالله جل وعز . وقد أشار الى ذلك « المعرى » فى قوله :

دعيت بضارع وتداركته مبالغة . فرد الى فعيل

كما قالوا عليم اذ أرادوا تناهى العلم فى الله الجليل . فدلّ هذا القول على أن هذا الاسم يختص بالله جل وعز .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « القابض والباسط من صفات لايرجع الى فعل ، وانما يرجع الىعدم فعل ، لأن التضيق انما هو الامساك أراد »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الظاهر من القابض أنه لايرجع الى فعل ، وانما يرجع الى عدم فعل ، لأن التضيق انما هو الامساك على تكثير العطاء ، وأما الباسط فهو راجع الى فعل بلا خلاف .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « الخافض الرافع من صفات الأفعال ومعناهما ظاهر . وكذلك المعز المذل »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الانخفاض هو سقوط المرتبة اما فى الدين أو فى الدنيا . والارتفاع هو علو المرتبة . اما فى الدين

أو في الدنيا . والله جل وعز هو الفاعل لذلك ، كما يفعل عزة الاعزاء وذلة الأذلاء .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « الحكم . معناه : الحاكم . ويمكن صرفه الى قول الله المبين لكل نفس جزاء عملها . ويمكن صرفه الى افعال المجازاة فى الثواب والعقاب . وقيل : الحكم والحاكم يرجعان الى معنى المنع ، فمن ذلك سميت حكمة اللجام حكمة . فانها تمنع الدابة من الجماح ، وسميت العلوم حكما لانها تنزع الموصوفين بها عن شيم الجاهلين »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : بين الامام أن هذا الاسم لايخرج عن أمرين ، اماأن يكون راجعا الى الكلام القديم ، واماأن يكون راجعا الى فعل الله جل وعز بثواب المثابين وعقاب المعاقبين ، أو يرجع الى منع بعضهم عن المعصية بخلق القدرة على الطاعة فيهم ، ويمنع آخرين عن الطاعة بخلق المعصية فيهم .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « العدل معناه العادل وهو الذى يفعل ماله فعله »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تبين أن العدل يرجع الى الفعل والبارى جل وعز بملكته للمخلوقات التى ابتدأ وجودها ، وبملكته للباقى منها ، بأن خلق الأعراض فيها ، التى لولاها ما بقى . فتصرفه فيها على ماينبغى له أن يتصرف فيه ، اذ لا معنى للمملوك الا ما تصرف فيه المالك . ومن عدله جل وعز فى مخلوقاته احكامه لها واتقانه لجميعها . واذا فكر العبد فى خلق السماوات ، ودوران أفلاكها ، ومطالع نجومها . وجرى ذلك على حسبان واحد ، تبين العدل والقسط فيما

جعله ـ عز وعلا ـ قال الله تعالى : « ينقلب اليك البصر خاسئا وهو حسير » [الملك ٤]

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « اللطيف معناه الملطف ، كالجميل معناه المجمل . وقيل : اللطيف معناه العليم بخفيات الأمور »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : مجيء فعيل في معنى مفعل ، كثير في اللغة ، قال الله تعالى : « ولهم عذاب اليم » [البقرة ٧] اى مؤلم . وقال عمر بن أبى ربيعة (١) :

أمن ريحانة الداعى سميع

يؤرقنى وأصحابى هجوع ؟

وأنشد سيبويه لساعدة (٢) بن جؤية :

حتى شآها كليل موهنا عمل

به بات اطرابا وبات الليل لم ينم

أراد بكليل موهنا : الداعى المسمع .

واذا صرف الى العلم فالمراد به : أنه يعلم بعلمه القديم الواجب الوجود مايخفى عن المخلوقين ، والخفاء انما يرجع الى المخلوقين لأن خفاء المعلومات عليهم من قصورهم . وتحقيق الخفاء فى المعلوم أن يكون بينه وبين العلم الأول الذى هو العقل رتب كثيرة ، لأن المعلوم من حيث هو معلوم لا يخفى . وانما يرجع الخفاء لما ذكرناه .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « الخبير معناه العليم »

---

(١) عمرو بن معدى كرب : الأصل : والمؤلف ذكره فيما بعد لابن أبى ربيعة

(٢) لشاعرة بن خيبة : ص والمؤلف ذكره فيما بعد لساعدة بن جؤية

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : تقول العرب قد خبرت خبرك ، أى علمت علمك . وقالوا : صدق الخبر الخبر ، أى صدق الحديث العلم والمشاهدة . ويحتمل أن يرجع الخبير الى الكلام القديم ، ويكون خبير فى معنى مخبر .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« الحليم معناه الذى لا تستفزه زلات العصاة ، ولا تحمله على استعجال عقوباتهم قبل آجالها . فيرجع معنى الاسم الى التنزيه والتعالى عن الاتصاف بالعجلة . وقيل : الحليم العفو ، ومعناه ينقسم اما الى الانعام واما الى ترك الانتقام »** .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الوجهان قريبان . والبارى جل وعز بنفوذ قدرته وعموم تعلقها وتنزيهه جل وعز عن المبالاة بعصيان العصاة بمطلهم الى أجل معلوم ، ويؤخرهم الى وقت معلوم مضروب ، فيدل الاسم على تنزهه عن المبالاة ، وان صرف الحلم الى العفو فذلك كما قال يحتمل معنيان : اما أن يرجع الاسم الى فعل الانعام واما أن يرجع الى ترك الانتقام . وترك الانتقام انما هو فعل الانعام . اذ المحل لايخلو من تالم بالانتقام أو دعة بوجود الانعام .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« الشكور معناه مجازى عباده من قبل شكرهم اياه . فيكون الاسم على معنى الازدواج »** .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اعلم ان للشكر مآخذ منها مأخذ لغوى . ومعناه فى اللغة : الثناء على المنعم . وهذا مستحيل فى حق البارى جل وعز . وقد يطلق فى اللغة على مجرد الثناء . وان كان الحمد أولى منه بهذا المقام . واذا كان كذلك جاز أن يطلق فى حق الله جل وعز لانه تبارك وتعالى من على نفسه وعلى أنبيائه ورسله وعلى الصالحين العابدين من أوليائه .

وله أيضا مأخذ تكليفى . وهو وجوبه على المكلفين . قال الله تعالى « فاذكرونى أذكركم ، واشكروا لى » [البقرة ١٥٢] وهذا أيضا يستحيل فى حق الله تعالى . وهذا هو الذى حمل « الامام أبا المعالى » على أن يصرف هذا الاسم الى ازدواج الكلام . وهو كثير فى القرآن ، ومشهور فى كلام العرب . قال الله تعالى : « ويمكرون ويمكر الله » [الأنفال ٣٠] وقال : « سخر الله منهم » [التوبة ٧٩] وأراد : أنه جازاهم على مكرهم بعقاب مستحق عليهم ، وكافأهم على سخرهم بعذاب يستوجبونه لذلك . لكنه سمى ذلك العقاب باسم الذنب ، لأن الذنب مكر ، فسمى العقاب مكر أيضا . وتحقيق المعنى فيه : أن الذى يقوم مقام المكر بهم هو هذا العقاب . قال الشاعر :

تحية بينهم ضرب وجيع

أى الذى يقوم لهم مقام التحية ضرب وجيع . وكذلك قالوا : عتابك السيف . أى الذى يقوم مقام العتاب السيف . ومنه قوله تعالى : « فبشره بعذاب أليم » [لقمان ٧] والمعنى : الذى يقوم لهم مقام البشارة عذاب أليم . وعلى هذا التأويل يرجع الاسم الى الفعل ، ويحتمل أن يرجع الى القدرة الى الفعل ، فيكون الاسم راجعا الى صفات الذات .

* * *

قال الإمام أبو المعالى :- « وقيل : الشكور معطى الجزيل على العمل القليل »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا النحو أيضا مشهور فى كلام العرب . ومن أمثالها : « أشكر من بروقة » . وهى نبات له نعمة ونضرة . اذا غامت السماء ، وانما ينعم سائر النباتات بنزول المطر ، فلما قنع هذا النبت بالغيم ، الذى هو عنوان المطر وظهر ذلك فيه ، نسب الى الشكر وفضل ذلك الشكر منه . فدل ذلك على أن الشكر هو التأثر للقليل

من المؤثرات . وعلى هذا التاويل أيضا يرجع الاسم الى الفعل ، أو الى القدرة الى الفعل . كما سبق .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وقيل : الشكور المثنى على العباد المطيعين . فهو اذن راجع الى القول »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : البارى جل وعز لسعة طوله وانفساح رحمته ، يمن على العبد بخلق الايمان فيه وتوفيقه للطاعة ، مع انه لا حول له ولا قوة على شيء من الأشياء الا بالله جل وعز ثم انه جل جلاله يضعف انعامه ويوالى آلاءه ، حتى يثنى على عبادة المطيعين وأوليائه المخلصين . وفى الكتاب العزيز من الثناء على الصالحين كثير . كقوله تعالى : « يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم » [آل عمران ١٩١] وقوله تعالى : « لكن الراسخون فى العلم » [النساء ١٦٢] الآية . وهو كثير فى القرآن وقد تقدم أن الشكر يكون بمعنى الثناء ، واذا كان ذلك رجع الاسم الى الكلام القديم ، ويكون من صفات الذات .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « الحفيظ قيل : معناه العليم والحفظ العلم . ومنه قول القائل : فلان يحفظ القرآن ، ومعناه : يعلمه . وقيل الحفيظ الحافظ وهو مدبر الخلائق وكالئهم عن المهالك »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الحفظ بمعنى العلم المشهور ، واللوح المحفوظ هو المعلوم . اختص الله جل وعز بعلمه ، لأنه محيط بالمعلومات التى لا تتناهى . فلا يجوز أن يتعلق به الا علم الله جل وعز المتحد . واذا كان الاسم يراد به هذا المراد ، فلا ارتياب فى وقوع هذا

الاسم على صفة الذات . وقد يكون الحافظ فى معنى المدبر وتدبير الله جل وعز الخلائق هو حمله اياهم على ماسبق فى علمه وفى ارادته أن يكونوا عليه . فقد يرجع هذا الاسم الى الفعل ، ويرجع الى القدرة على الفعل والى العلم بالفعل .

وكلاءة الله جل وعز عباده هو أن يدفع المضار عنهم . وفى طى دفع المضار جلب المنافع ، لأن الخلائق يحل محلها الاعراض النافعة كالصحة والأمن واستمرار العافية ، أو يحلها أضدادها من المرض والخوف والمحنة والبلاء . وحفظ الله مسترسل على دفع الضار وجلب النفع .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « المقيت قيل : معناه خالق الأقوات . وقيل : معناه المقدر ومبدع كل شىء وقيل : معناه القادر . قال الشاعر :

وذى ظعن كففت النفس عنه

وكنت على مساءته مقيتا

معناه قادرا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الأقوات هى التى يكون بها قيام الحيوان لأن الانسان مثلا نوع ، وجنسه الحيوان الذى حده الجسم المتغذى الحساس . فلابد من القوت . قال الله تعالى : « وقدر فيها أقواتها » [فصلت ١٠] ويقال : فاتنى الشىء يقوتنى قوتا .

أى كفانى وأحسبنى . والقوت اسم المتقوت به ، فيحتمل أن يكون هذا الفعل يأتى تارة على فعل ، وتارة على أفعل . فيكون من افعل مقيت . واذا كان الأمر كذلك كان الاسم راجعا الى الفعل أو راجعا الى صفة الذات اذا ذهبنا به الى القادر على الخلق . وأما اذا كان

الاسم بمعنى المقدر والمبدع فيحتمل أن يكون مقلوبا من قـــولك مؤقت لان التوقيت والايقات يقعان فى معنى التقدير ، ومن هذا سميت مواقيت الحج . لانها قدرت تلك المسافة وكان الأصل مؤقت ثم اقلبت العين الى موضع الفاء فقيل : مقوت . ثم استثقلت الكسرة تحت الواو فنقلت الى القاف ، وسكنت الواو وقبلها كسرة فانقلبت ياء ، كما قالوا : مقيـــم ومسيم ، ووزنه على هذا فى الأصل مفعل . وعلى اللفظ مفعل . واذا كان معناه القادر فلامرية فى رجوعه الى صفة الذات والضغن العداوة والمساءة مصدر ، وهو مفعل من سؤته .

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « الحسيب قيل معنــاه : الكافى . والعرب تقول أعطيته فأحسبته . معناه : حاملته حتى قال حسبى أى كفانى ، وقيل الحسيب معناه . محاسب الخلق ويرجع الاسم الى القول »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : وقوع الحسيب بمعنى الكافى بين وقد ذكر الامــام وجه اشتقاقه . ومنــه قوله تعالى : « جـــزاء من ربك . عطاء حسابا » [النبأ ٣٦] يريد كافيا . ولم يرد بذلك أنه معدوم عليهم ، لأن عطاء الله جل وعز لعباده فى الجنة لايتوقف على حساب . قال الله تبارك وتعالى : « أولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب » [غافر ٤٠] وهذا الاسم على هذا التأويل يرجع الى الفعل أو الى القدرة على الفعل ، وأما اذا كان الحسيب بمعنى المحاسب ، فان ذلك يرجع الى القول ، إذ معناه تقرير العباد على أعمالهم واكتساباتهم ، واذا رجع الى القول كان من الأسماء الراجعة الى الذات ، لأن الكلام قديم عندنــا كما سبق بيانه .

... ...

قال الإمام أبو المعالي : « الجليل معناه العظيم . وقد سبق تفسيره والكريم قيل معناه المفضل ، وقليل معناه العفو (١) ، وقيل معناه العلى . وخزائن الأموال تسمى كرائم . وكل نفيس كريم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا صرف هذا الاسم الى المفضل وهو المنعم ، لم يجب رجوعه الى الفعل ، أو الى القدرة على الفعل . وأما ان كان معناه العفو فان ذلك يرجع الى احد أمرين ، اما الى ترك العقاب فيرجع ذلك الى نفى فعل عن العباد ، واما الى ايجاد النعيم بهم لأنهم اذا لم يعاقبوا ، نعموا . واذا كان هذا الاسم بمعنى العلى فانه يراد به الذى لا نظير له . وخزائن الأموال هى التى تتطامح الأبصار اليها وتقف عندها ، يقال : حزرته اذا نظرته . وكان عمر رحمه الله يقول للمصدقين : اتقوا حزرات المسلمين ، أى لا تأخذوا منهم كرائم أموالهم . والكريم لفظ يدل على سرو من اتصف به ، حتى يكون نفيسا فى نفسه ، ثم قد يتعدى ذلك حتى يكرم بما له على غيره . واذا أريد التعبير عن هذا المعنى وحده ، قيل : جواد وسمح وباذل .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « الرقيب معناه العليم الذى لا يعزب عنه شىء »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كان البارى جل وعز عالما بالمعلومات التى لاتتناهى ، كانت المعلومات فى حقه شاهدة . لأن الرقبة معناها مشاهدة المرقوب . وعلى هذا انما يتعلق هذا الاسم على الموجود من المعلومات دون المعدوم ، لأن المشاهد مدرك ، والمعدوم لايدرك .

* * *

---

(١) الغفور : ط

قال الإمام أبو المعالى : « المجيب يرجع معناه الى اجابة دعوات الداعين ، وهو راجـــع الى الكـلام القديم ؛ ويمكن حمله على الافعال التى تقتضى اسعاف المحتاجين ، يقال : اجيب فلان الى ملتمسه اذا اسعف فيه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : البارى ـ جل وعز ـ وعد عباده بالاجابة فى قوله : « ادْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ » [غافر ٦٠] « وَإِذَا سَـأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ » [البقرة ١٨٦] وحمل هذا الاسم على الأفعال المسعف بها حاجات المحتـاجين اولى وارجح ؛ لانه جل وعلا وعد بالاجابة عند الدعاء ، فهو جل وعز يوجـد عند دعاء الداعين أفعالا تطلبهم بطلباتهم ، وتقضى سائر حاجاتهم . واما اذا رد هذا الاسم الى الكلام القديم ؛ فانه لايتوقف على دعـــــوة الداعين ، لانه لم يزل مجيبا لمن علم انـه سيدعوه من عباده . فصرفه الى فعل محدث عند حدوث الدعاء منه ؛ أولى من صرفه الى معـنى سابق قد كان موجودا فى الأزل قبل دعاء الداعين .

***

قال الإمام أبو المعالى : « الواسع (١) قيل معناه : الجواد . فان ذا الجود يوصف بسعة الصدر ، وينفى عنه ضيق العطن . وقيل : معناه الغنى . وسيأتى تفسير الغنى فى أبواب التعديل »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : السعة فى حق البارى جل وعـــز راجعة الى كثرة العطاء ، وفوت الهبات . لانه جـل وعـز متصرف فى المخلوقات ، بقدرته للايجاد ، وعلمه للاتقان ، وارادته للتخصيص ، وقدرته تتعلق بما لا يتناهى من المقدورات . واذا أراد انزال نعمة الى

---

(١) الواسع قيل : معناه العالم . وقيل : معناه الجواد : ط

عبد من عبيده ، أثرت القدرة فى ايجادها ، فوجدت فى الحال التى أراد جل وعز أن توجد فيها . وأذا صرف الاسم الى معنى الغنى كـان ذلك بينا . تقول العرب : فى وسعى أن أعطى فلانا ألف دينار ، أى فى غناى . ومعنى وصف الله جل وعز بالغنى ملكته للمخلوقات كلها ، وقدرته على التصرف فيها ، لأن الغنى هو الذى يتصرف فى مملوكات كثيرة ، وغنى الله جل وعز هو الغنى المطلق من غير تقييد . فان العبد اذا قدرناه مالكا لبيت مال ، فان قدرته انمـا تكون فى تصرف بدلـه أو التعويض به . فأمـا أن يقـدر على التصرف فى ذاتـه ، فـان ذلك لايكون . لانها أجسـام وجواهـر والجواهـر لاتتعلق القـدرة الحادثة بايجادها . والبارى جل وعز تصرف فيما حواه بيت المـال ، تصرف احداث وابداع وايجاد ، بعد ان كان عدما ، ثم تصرف ـ جل وعلا ـ فى عطائه وبذله والسماح به لخلقه . فله الغنى على الاطلاق .

قال الله تعالى : « والله الغنى وأنتم الفقراء » [محمد ٣٨]

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « الحكيم قيل معناه : العليم . وقيل معناه الحاكم . وقد مضى تفسيره . وقيل معناه : المحكم المتقن »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا صرف هـذا الاسـم الى العليم ، فانه بين لا اشكال فيه ، لان الحكمة : العلم . قال الله تعالى : «ومن يؤت الحكمة فقدأوتى خيرا كثيرا» [البقرة٢٦٩]واذا كان معناه المحكم المتقن ، فان الاحكام والاتقان هو تحسين المصنوعات وترتيبها . ونحن اذا نظرنا الى صنائع الصناع ، وجدنا منها صنائع مشبحات ، لا يظهر عليها رونق ولا يبدو عليها حسن . ونجد بعضها فى نهاية الحسن وبراعـة المنظر ، فنحكم على هذا أنه محكم متقن ، ونحكم على الآخر أنـه غير محسن مشبح . ومالك الأمر فى هذه الصنائع مع الهيمنة ، حسن

التقدير ، حتى يكون كل جزء منها على قدر لا يزيد فيه ولا ينقص عنه . فان زاد أو نقص ظهر الحال وتبين الفساد . وقد نبه الله « داود » نبيه ـ على نبينا وعليه السلام ـ بأن يحسن صنعة الدروع . بقوله تعالى : « وقدر فى السرد » [سبأ ١١] يريد جل وعز أن يكون مسمار الدروع بحسب دقة الحلقه حتى يلائمها ، فلا يكون أصغر ولا أكبر منها . وفعيل بمعنى مفعل ، موجود فى الكلام . قال الله تعالى : « فبشره بعذاب أليم » [لقمان ٧] أى مؤلم . وقال عمر بن أبى ربيعة :

أمن ريحانة الداعى سميع ؟

أى المسمع .

وقال ساعدة بن جؤية :

حتى شآها كليل موهنا عمل

اى مكل . هذا رأى « سيبويه » .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : «الودود قيل معناه : الواد وتفسيره المحب لأوليائه . وسيأتى تفسير المحبة من الله ـ جل وعز ـ وقيل : الودود : المودود »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد ورد فى القرآن اطلاق المحبة من الله ـ جل وعز ـ لعباده المتقين قال الله تعالى : « قل ان كنتم تحبون الله ، فاتبعونى يحببكم الله» [آل عمران ٣١] وقال عز من قائل :« يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه ، فسوف يأتى الله بقوم ، يحبهم ويحبونه ، أذلة على المؤمنين ، أعزة على الكافرين » [المائدة ٥٤] .

ثم اختلف العلماء فى محبة الله جل وعز عباده . الى أى شىء يرجع ؟ فقيل : انها راجعة الى ارادته تنعيم عباده ، فيكون الاسم على

هذا راجعا الى صفات الذات . وينبنى على هذا : أن من آمن وكـان وليا لله فى ظن العباد ، وقد علم الله أنه يختم لـه بالشـقاء ، فان الله جل وعز لا يحبه . فان محبته راجعة الى ارادته . وارادته لابد أن يقع مرادها على كل حال . والمراد فى هذه الصورة : تنعيم العبد . والتنعيم لايتوجه الى كافر مختوم له بالكفر . ومن العلماء من صرف المحبة الى نفس التنعيم ، لا الى الارادة . فاذا قيل : أن الله يحب وليه : فالمـراد به : أنه ينعمه .

فان قيل : لم صرفتم المحبة الى الارادة ، وأنتم تقولون : أن الله جل وعز مريد لكل المرادات : طاعات العباد ومعاصيهم . وعلى هـــذا يلزمكم أن تقولوا : ان الله يحب المعاصى والفواحش . وهذا ما لا سبيل الى اطلاقه . قلنا : أما من صرف من أئمتنا المحبة الى نفس التنعيم ، فلا يلزمه هذا السؤال . وأما من صرف المحبة الى الارادة ، فانه يقول : ان الفواحش يحبها الله جل وعز ، فواحش يعاقب عليها مرتكبوها .

فان قيل : هلا جعلتم المحبة غير الارادة ، ولم يلزمكم السـؤال الموجه عليكم ؟ قلنا : لو جعلنا المحبة غير الارادة لم يخل ذلك من أحد ثلاثة أحوال . اما أن تكون المحبة مثلا للارادة ، أو خلافا لها أو ضدا . ومحال أن تكون ضدا ، فان الضدين لايجتمعان . وحكمهما أن تتناقض أحكامهما . ألا ترى أن السواد لما كان مضادا للبياض ، كان السـواد مناقضا للأبيض . وليس كذلك كـون المريـد للشىء والمحب لـه . اذ لا يتناقضان . ولا يجوز أن تكون المحبة خلافا للارادة ، لأن حكـم الخلافين أن يصح وجود أحدهما مع ضد الآخر ، ما لم يكن أحدهما شرطا للثانى . الا ترى أن الحركة لما كانت خلافا للعلم ، لم يمتنع أن توجد مع أضداد العلم التى هى الظن والشك أو الجهل . ولو كان الأمر كذلك لوجدت المحبة مع ضد الارادة . التى هى الكراهية حتى يكون الحى محبا للشىء كارها له . وذلك محال .

وانما استثنينا من هذا القانون المطرد كون أحد الخلافين شرطـا

للثانى ، لأن الحياة مخالفة للعلم . ولم يجز أن يوجد العلم مع ضد الحياة ، من حيث كانت الحياة شرطا فى العلم . فإذا بطل أن تكون المحبة ضداً للارادة وخلافاً لها ، لزم أن تكون بالضرورة مثلا لها . ومثل الارادة ارادة . لأن المعلوم اذا انقسم الى قسمين فبطل أحدهما لزم ثبوت الثانى لامحالة ، واذا انقسم الى ثلاثه أقسام فبطل اثنان منها ، لزم الثالث لامحالة . وأما هذا الاسم اذا قدر بمعنى المودود ، فانه يرجع الى تعلق ارادة العباد بفعل من أفعال الله جل وعز ، لأنه اذا تقرر أن المحبة ارادة ، وتبين ان الارادة مشيئة لمتجدد ، لزم استحالة تعلق الارادة بالقديم الذى لا أول لوجوده . لكن القائل اذا قال : أحب الله . فان التقدير أحب ثواب الله وتنعيمه ، ليرجع تعلق الارادة بمتجدد مرتقب منتظر .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « المجيد قال الزجاج : معناه الحسن الفعال . وأصله من قولهم مجدت الماشية اذا صادفت روضة أنفا خصيبة . وأمجدها الراعى . ومنه قول العرب : فى كل شجر نار ، واستمجد المرخ والعفار والمرخ والعفار شجرتان يقتدح العرب بهما ، واستمجد معناه اشتمل على حظ كبير ، فالمجيد على ذلك يقرب من الجواد . والجواد يقرب حمله على المقتدر على الجود والانعام . ويمكن حمل المجيد على الكريم ، فان المجد سائغ فى اللغة فى معنى الكرم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الاسم يرجع على ما قال الزجاج الى الفعل ، وعطاء الله جل وعز كثير ، فانه وهب الوجود ووهب للجواهر والأجسام : استمرار الوجود ، ووهب للنبات التغذى ، كحصول النماء واستدامة الوجود ، وخلق للحيوان الحس والتحرك بالارادة . وهما فضلتان . وفضلان انفصل الحى بهما عن النبات . ثم وهب للانسان العقل الذى شرك فيه الانسان مع ملائكته ، وأسهم له فيما

بذلة لروحانيته ، ثم لو ذهبنا أن نعدد نعم الله جل وعز لما استطعنا ذلك . وقد نبه الله تعالى العقول السليمة على امتناع الإحصاء لنعم الله تعالى بقوله : « وإن تعدوا نعمة الله لاتحصوها » [ابراهيم ٣٤] .

فالحظوا أيها العاقلون بالسر المودع فى هذه الآية . لأنه وحد النعمة حتى لايفهم منها أنها نعم ، ثم نفى عنها الاحصاء . ونفى الاحصاء انما يكون فى الكثير ولا يكون فى القليل من العدد فضلا عن الواحد الذى ليس هو من العدد . والمراد بذلك : أن نفسا من انفاسنا التى جعلها الله عز وجل يتردد علينا ، فيكون ترددها دوام الحياة ، اذا عدم منا نفس . ثم أعاده الله جل وعز فى ثانى حال وجوده على القول بصحة اعادة الأعراض ــ وهو الحق ــ فتكون النفس الواحد تتكرر ، فلا يحصى نعمة الله فيه لتكرره . وهى مع ذلك نعمة واحدة . اذ هو نفس واحد .

ومن صرف المجيد الى معنى الجواد ، فقد سبق الكلام عليه فيما مضى . وكذلك من جعل المجيد بمعنى الكريم جاز أن يصرف الاسم الى العطاء والبذل ، وجاز أن يصرفه الى العفو والغفر ، وجاز أن يصرف الى العلا على ماسبق بيانه . وانما حسن عندى فى هذا الاسم أن يكون بمعنى العظيم . وقد تقدم معناه ، ويدل على هذا : قول النبى ﷺ : « يقول الله قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين » ثم قال : « يقول العبد مالك يوم الدين ، فيقول الله : مجدنى عبدى »

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « الباعث : ناشر الموتى يوم المحشر . وقيل : باعث الرسل الى الأمم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : البعث من الله جل وعز هو نقل من حال الى أفضل منها . فمن بعثه جل وعز بعث النيام من كراهم . قال الله تعالى فى أصحاب الكهف : « وكذلك بعثناهم ليتساءلوا

بينهم » [الكهف ١٩] ولامرية فى أن التيقظ أفضل من النوم ، وكذلك بعث من فى القبور لأنهم كانوا معدومين ، ثم وجدوا ، يدلك على عدمهم : تسمية البعث اعادة . ولاتكون الاعادة الا بعدفرض عدم . والوجود أفضل من العدم . وكذلك بعض الرسل يرسلون بالحكم البالغة والشرائع المتقبلة . بعد أن كانوا فى ضلال وجهالة وحيرة . فلا محالة فى أن حال العلم وتحمل الحكمة أفضل من حال الضلالة والجهالة ، فاذا صرفنا هذا الاسم الى نشر الموتى ، كان الاسم راجعا الى الفعل أو الى القدرة على الفعل . واذا كان يراد به بعث الرسل فانه يرجع الى كلام الله القديم ، لأن الرسل انما يبعثون بالمعجزات . والمعجزات منزلة قول الله تعالى « صدق عبدى » ويحتمل أن يصرف الاسم الى نفس خلق المعجزات ، أو الى خلق كلام الرسول ، آمرا عن الله وناهيا عنه . فيرجع الاسم الى صفات الأفعال .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « الوارث الباقى بعد فناء خلقه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الميراث حقيقته انتقال مال من ميت الى حى . فلما كان البارى جل وعز يفنى العباد كلهم ، ويفنيهم بأجمعهم ، فيبقى أموالهم وما تركوه من أحوالهم ، ينفرد الله جل وعز بملكه ، ويختص بالتصرف فيه . وان كانوا اطلاق الميراث فى حق الله جل وعز مجاز . لأن الميراث كما قلناه انتقال من ملك مالك ، الى ملك مالك . والبارى جل وعز كان مالكا لما بيد العبيد فى حياتهم ، لأنه كان ينصرف فيها لامرار وجودها وبارادته لعدمها .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « الحق قيل معناه : الواجب الوجود . وقيل معناه : المحق . وهو يقرب من صفات الأفعال على ذلك »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الحق في اللغة يطلق في مقابلة الباطل ، لكنه في حق الباري تعالى انما ينطلق على وجوب الوجود له ، أي حق له ذلك وتعين . وحق في معنى وجب ، ووجوب الوجود له جل وعلا عبارة عن غناه عن مخصص خصصه بالوجود . واذا صرف الحق الى معناه المحق احتمل ذلك وجهان : أحدهما أن يصرف الاسم الى كلام الله تعالى ، لأنه تبارك وتعالى يحق الشرائع المستندة الى كلامه بارساله رسله المصطفين بها ، ويحتمل أن يرجع ذلك الى الأفعال ، اما بأن يخلق الله جل وعز المعجزات المصدقة للرسل ، واما بأن يخلق الله تعالى العلم والايمان في قلوب المؤمنين .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « الوكيل معناه : القائم على خلقه بما يصلحهم . وقيل معناه الموكول اليه بتدبير البرية »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الوكيل في مقتضى اللغة هو النائب عن الموكل في اصلاح أمره وتدبير شأنه . ولما كان الباري جل وعز المتكفل بأرزاق العباد والضامن لاجراء المصالح عليهم ، تسمى جلا جلاله بهذا الاسم الذي مضمونه الاصلاح والتدبير . واذا صرف الاسم الى الموكول اليه تدبير البرية ، فان هذا مقام يتفاوت فيه الخلق تفاوتا كثيرا ، فأما الأنبياء المخلصون والصديقون المصطفون ، فانهم جروا في ذلك الى أبعد غاية حتى قطعوا العلائق بينهم وبين الله جل وعز ، فلم يسندوا الا اليه ولا أنزلوا حاجاتهم الا به .

روى أن « ابراهيم الخليل » ـ على نبينا وعليه السلام ـ لما انحط عن كفة المنجنيق ليهوى فى النار ، تلقاه جبريل عليه السلام ، وقال له : الك حاجة ؟ فقال : أما اليك فلا .

وقد وقع منها أشياء للصديقين فلجؤوا الى الله جل وعز فيما نابهم ، قطعوا الوسائل بينهم وبينه ، فكفاهم مهمتهم ، ودفع عنهم محذورهم .

روى : أن « الجنيد » سار ذات ليلة فى رفقة حفيلة . واذا هو قد سقط فى بئر ، فهم أن يستدعى الخلق ليعينوه على الخروج من تلك البئر ، فذكر العقد الذى بينه وبين الله جل وعز ألا يفوض أمره إلا اليه ، فامسك عن ذلك . فاذا بحيوان حسن قد دل ذراعيه فى البئر ، فتطاول الجنيد ، واستمسك بتلك الذراع ، فاستقل به ذلك الحيوان واخرجه من تلك البئر ، فاذا ذلك الحيوان أسد ضار . واذا قائل يقول : نجيناك من التلف بالتلف .

وقال رسول الله ﷺ : « لو توكلتم على الله حق توكله ، لرزقكم كما ترزق الطير ، تغدوا خماصا ، وتروح بطانا » .

واذا تحقق المؤمنون إن الله جل وعز خالق العباد ورازقهم ، وعلى أن أرزاقهم لا تنقطع الا بانقطاع أعمارهم ، كان الأحرى بهم أن يفوضوا أمورهم اليه ، لأنه كما خلقهم ، فقد تحقق خلقه لهم ، فكذلك أيضا يرزقهم اذ لا تستمر حياة دون الرزق .

ذكر أن عيسى ـ صلى الله على نبينا وعليه ـ كان الله قد أذن له أن يخلق من الطين كهيئة الطير ، فينفخ فيه فيكون طيرا باذن الله . لكنه كان يموت ذلك الطائر عند طيرانه ، ولاتستمر حياته . وانماكان الأمر كذلك لأن عيسى عليه السلام كان جعل اليه أن يخلق ، ولم يجعل له أن يرزق .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « القوى معناه : القادر · وفى معناه المتين »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : القادر هو الذى يوجد بعـــد العدم ، ويخترع أشـياء من لاشىء · فكذلك القـوى والمتين · والقـدرة لاتتعلق بمتعلقها الا فى حال الحدوث · وأما حال البقاء فى الباقيـات منها ، فلا تعلق للقدرة بها ، لأن الوجود قد حصل ، فاستغنى بحصوله عن تعلق القدرة به ·

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « الولى معناه : الناصر · وقيل معناه : المتولى أمر الخلائق »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : العرب تقول هذا ولى بين الولاية ، يريدون النصرة · ووال بين الولاية · أى متولى مصلحة رعيته · والبارى ـ جل وعز ـ له الولايـة · اذا كانت لـه النصرة · ولـه تولى [الخلائق] اذ لا خالق لهم ولا رازق سواهـــم · واذا صرف الولى الى الناصر ، فان ذلك يرجع الى الفعل أو الى القدرة على الفعل وكذلك اذا صرف الى تولى أمر الخلائق ، اجتمع أن يرجع الى الفعل أو الى القدرة على الفعل ·

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « الحميد ومعنـاه : المحمود ، وحقيقة الحمد الثناء »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : البارى جل وعز حميد بمعنى محمود ، وحميد بمعنى حامد . فكونه حميد بمعنى حامد هو ثناؤه على نفسه فى أزله بصفاته الحسنى وأسمائه العليا . وهذا أيضا محمود لنفسه بكلامه القديم . وهو أيضا حامد لأوليائه وأنبيائه . وهو جل وعز محمود لعباده ، لأنهم يثنون عليه بما علمهم من أسمائه ، وعرفهم به من صفاته .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « المحصر معناه : العالم المحيط بالمعلومات . وقيل معناه القادر . والوجهان ظاهران فى اللغة » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المحصى بمعنى العالم لا اشكال فيه ، لان الاحصاء هو الحصر ، والحاصر لعدد عالم به . وكذلك أيضامعنى القدرة ظاهر فيه ، لان الشىء لايحصر ، ولا يجمع الا بالقدرة عليه . وقد يحتمل أن يرجع الاسم الى الكلام ، لان المحصى لعدد ، مخبر عن مبلغ ما أحصاه .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « المبدىء المعيد المحيى المميت الحى . لاخفاء بمعانيهما »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المبدىء يدل على ايجادفعل سبقه عدم . والمعيد ينبىء عن وجودين وعدمين . فالعدم الأول هو السابق لوجوده الاول ، والعدم الثانى هو المتقرر بعد الوجود . فلابد من المعادين من تقدير وجودين وعدمين ، والألم يتحقق أن يكون معادا . والمحيى المميت هو خالق الحياة وخالق الموت .

والموت والحياه عرضان موجودان ، يدلك على وجودهمـــا من الشرع : قوله تعالى : « الذى خلق الموت » [الملك ٢] والمخلوق موجود • ولا احتفال بقول من يقول : أن الموت عدم الحياة ، اذ ليس قائل ذلك بأبعد حال ، ممن يقول : الحياة عدم الموت • ويجر مساقه الى ابطال الاعراض • وقد تقدم وتقرر : أن الجوهر لايخلو عن عرض من الأعراض أو عن ضده • وقولهم هذا يخرج عن ذلك الأصل • لأن الميت عندهم عدمت منه الحياة • ولم يبق عرض آخر يقوم به • وقد معنى بطلان مـ نقـــال ذلك •

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « القيوم معناه : مدبر الخـلائق فى الحال والمآل • وهو من صفات الأفعال »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : القيام بالأمر فى معنى التدبير له مشهور فى اللغة • تقول فلان يقوم بأمر أهله ، اذا أصلح شأنهم • قال الله تعالى : « الرجال قوامون على النســاء » [النســاء ٣٤] وقال عــز من قائل : « ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره » [الروم ٢٥] لأنه ـ جل وعلا ـ يعد صحة الوجود لها ، بايجاده الأعراض التى هى شرط فى استمرار بقائها • فبان أنه من صفة الأفعال •

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « الواجد معناه الغنى من الوجد • قال الله تعالى : « اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم » [الطلاق ٦]

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم معنى الغنى وتفســيره وبيانه • ويحتمل أن يكون الواجد هو العالم بالخفيات الذى لا تطـــل

عنه ، لأن المظل لايله مثلا لا يعلمها ، فاذا وجدها علمها . فيكون البارى تعالى واجدا لهذا المعنى ، لانه لا يعزب عنه شيء .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « الواحد معناه : المتوحد المتعالى عن الانقسام . وقيل : معناه الذى لامثل له »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لا يصح اعتقاد التوحيد للمجسمة لانهم لم ينزهوا بارئهم عن الانقسام . ولا معنى للوحدانية الا أنه الذى لاينقسم . ولذلك لم يكن الواحد عددا ، اذ العدد نوع من أنواع الكم ، والكم هو الذى يتقدر جميعه بجزء منه ، فكذلك لاتصح الوحدانية الا لمن نفى عن الله جل وعز المثل والصورة . والمشبهة لايصح منهم التوحيد . ومن معانى الواحد : أنه الذى تلجأ اليه فى النوازل ويصـمد اليـه فى النوائب . يقال : أنت واحدى ، أى الذى ألجأ اليه . وهذا لا يصح الا لاهل السنة الذين يعلمون أن الله جل وعز خالق أفعالهم ، وموجد أعمالهم . وأنهم لايوجدون شيئا من ذلك ، فيحملهم هذ الاعتقاد على أن يفوضوا أمورهم الى الله تعالى . وأما القدرى الزاعم أنه محدث لافعاله ، فـان معتقده يبعده عن تفويض الامر الى الله جل وعز ، لانهم لايفوضـون الامور الى من ليس فاعلا لها .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « الصمدقيل : هو السيد . وقيل فى السيد : انه المالك . وقيل : انه الحليم ، وفسر ابن عباس قوله تعالى فى صفة يحيى عليه السلام : « وسيدا وحصورا » [آل عمران ٣٩] قـال معناه : حليما . وقيل : الصمد الذى يصمد اليه فى الحوائج . وقيل : الصمد الذى لاجوف له »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من زعم أن الصمد هو السيد ، يحتج فى ذلك بقول الشاعر ــ أنشده يعقوب ــ :

ألا بكر الناعى (١) بخيرى بنى أسد .

بعمرو بن مسعود ، وبالسيد الصمد .

وفى ضمن كونه سيدا كونه حليما ، لأن السيادة لا تتم لمن لايحكم غضبه ، ولا لمن تسلط على الناس حفيظته . وكذلك فى ضمنه كونه مصمودا اليه فى الحوائج . وأما وقوع السيد فى معنى المالك ، فانه مشهور . وتقول للمملوك اذا سألته عن مالكه : أين سيدك ؟ ووقوع الصمد على الذى لاجوف له مذكورا أيضا . فالبارى جل وعز يستحق هذا الاسم من هذه الجهات كلها ، لأنه المالك لجميع المخلوقات . وهو الحليم الذى لايستفزه عصيان العصاة ولا تستعجله العقوبة اذا تاب المذنبون وهو الذى يصمد اليه فى الحاجات ، أى يقصد ، لأن من علم أنه الفاعل على الإطلاق ، ولا فاعل سواه ، ينزل حاجاته به جل وعز ، لعلمه أنه قادر عليها ولايقدر عليها سواه . وكذلك انتفاء الجوف عنه واجب ، لأنه جل وعز واحد . والواحد لا ينقسم . قال الله تعالى : « قل : هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد »

بدأ بوحدانيته ، ثم تلاها بصمديته ، لأن الوحدانية اذا ثبتت وجبت الصمدية . ثم ذكر جل وعز أنه لم يلد ولم يولد ، لأن الولادة انما جاءت فى أشخاص النوع ، من حيث حصلت المادة ، والمادة منتفية عن الله جل وعز فانتفى عنه أن يلد . ألا ترى أن النوع واحد من جهة النوعية ، وانما تكثرت اشخاص النوع بالمادة .

واستحال على البارى جل وعز أن يولد من جهتين :

---

(١) الناعى فى كتاب أساس التقديس للرازى .

احداهما : الجهة التى استحال عليه بها أن يلد • وهى المادة التي ذكرناها • والجهة الثانية : أن المولود مسبوق بوالد • وانتفاء الأولية عن الله تعالى ، يحيل كونه مولودا •

وكذلك يستحيل عليه مماثلة الخلق ، لأن سائر الخلق ، محدثون ، مفتتح وجودهم ، محال للحوادث • وكل ذلك مستحيل فى جلال الله تعالى وعظمته •

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « القادر المقتدر المقدم المؤخر الأول الآخر مفهومه الظاهر والمعنى »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : القدرة والاقتدار هى الصفة التى توجد بها الموجودات الحادثة ، والمقدم والمؤخر راجعان الى فعل الله جل وعز على حسب ارادته ، لأن الارادة هى التى تتخصص بها المتخصصات ، فما تقدم منها ، فانما تقدم لتخصيص الارادة له بالتقدم ، وما تأخر فانما تأخر بتعلق الارادة بتأخره • والأول معناه : السابق للموجودات الحادثات • فوجوب الوجود له جل وعز ، يوجب كونه أولا وآخرا ، اذ الواجب الوجود يستحيل عليه العدم •

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « الظاهر الباطن معناه : القاهر • من قولهم : ظهر فلان على فلان • وقيل : معناه المعلوم بالأدلة القاطعة والباطن : قيل هو المحتجب عن خلقه بموانع ابدعها فى ابصارهم ، وقيل : هو العالم بخفيات الأمور »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : وقوع ظهور في اللغة بمعنى قهر وغلب : مشهور . قال الله تعالى : « فما استطاعوا أن يظهروه ، وما استطاعوا له نقبا » [الكهف ٩٧] معناه : لم يستطيعوا أن يغلبوه ويقهروه . ولكن حمل هذا الاسم على أنه معلوم بالأدله القاطعة أولى ، لأنه قرن بالباطن . والباطن تبعد مقابلته للظاهر . والبارى جل وعز لما خلق المخلوقات وأبدعها وكفرها . وكان الجوهر الفرد والعرض الواحد يستقلان بالتوصيل الى العلم به ، فلما كثر الأدلة وعدد البراهين ، كان العلم به ظاهرا .

ويسمى جل وعلا باطنا لأحد وجهين :

أحدهما : ماذكره « الامام » من أنه محتجب عن خلقه بموانع أبدعها فى أبصارهم ، بانه جل وعلا موجود ، ووجوده تجوز رؤيته . لكن البارى تعالى خلق فى أبصار العباد موانع مضادة للادراك له . فلم يدركوه جل جلاله . ولهذا تمدح جل وعز فقال : « لا تدركه الأبصار » [الأنعام ١٠٣]

[**والثانى :**] وقد يرجع هذا الاسم الى علم الله جل وعز بالخفيات كما ذكر « الامام » أيضا . والخفاء فى العلم ليس يرجع الى ذاته ، لأن العلم فى نفسه جلاء وانكشاف . وانما يرجع الخفاء الى بعده عن العلم الضرورى بمراتب كثيرة فى حقنا . فيكون خفيا لاحتياجنا الى فكرة كبيرة تنسحب على تلك الرتب . فالخفاء اذا أطلق فى العلم فانما يراد به هذا النحو الذى ذكرناه . وهو مختص بنا . والبارى جل وعز منزه عن ذلك . وقد يحتمل أن يرجع الباطن الى خفائه جل وعز عن الجاهليين به . وهو جل وعز ظاهر فى حق العالمين ، باطن فى حق . الجاهلين به

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « البر معناه : خالق البر »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : والبر هى الطاعات . والبارى جل وعز هو الذى خلقها للمطيعين . وهو - جل وعز - بر بخلقه لها .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « **التواب الذى يرجع انعامه على من حل وعقد اسراره من المذنبين ، ورجع الى التزام الطاعات** »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : التوبة : الرجوع . والعبد [اذا] تاب عما سلف من ذنبه ، وقيل الله توبته سمى الله جل وعز بقبول توبته توابا . لأن العبد حين رجع الى الله بالندم ، رجع الله تعالى اليه بقبول التوبة .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « **المقسط : العادل . يقال : اقسط اذا عدل : قال الله تعالى : « واقسطوا ان الله يحب المقسطين » [الحجرات ٩] وقسط اذا جار** »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قال الله تعالى : « وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا » [الجن ١٥] والهمزة فى أقسط همزة السلب ، واذا سلب الجور ثبت العدل . والبارى جل وعز عادل فى أحكامه ، لأنه متصرف فما يملك . والمتصرف فيما يملك عدل . والبارى جل وعز اذا حكم على عباده يوم القيامة أخذهم بأعمالهم ، وقررهم على سيئاتهم وحسناتهم ، حتى يعملوا ويتحققوا بانه لم يظلمهم فتيلا . وهو جل وعز العادل فى خلقه حين خلق العالم على أتم هيئات الاتقان والاحكام . قال الله تعالى : « ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت ، فارجع البصر ، هل ترى من فطور » [الملك ٣]

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « النور معناه الهادى »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كان النور قد أجرى الله العادة بأن تدرك المدركات بوساطته ، فاذا كانت المرئيات فى ظلمة ، لم تر فى جرى العادة . واذا كانت فى النور رأيت . فكان النور هاد اليها . والبارى جل وعز هو الهادى على الاطلاق ، لأنه خلق العقول التى يتميز بها الانسان عن غيره . وهدى أيضا الحيوان غير الناطق الى مصالحه ومعايشه . ثم هدى الخلائق بارسال الرسل اليهم ليعرفهم شرائعهم ويميز لهم مللهم التى يسعدون بها فى الدنيا والآخرة .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « البديع . قيل : هو المبدع . وقيل : هو الذى لا نظير له »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا كان البديع بمعنى المبدع ، لم يخف رجوعه الى الفعل ، أو الى القدرة على الفعل . واذا أريد به الذى لا نظير له فهو راجع الى التنزيه والنفى .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « الرشيد . قيل : هو المرشد : وقيل هو العالم . وقيل : هو المتعالى عن الدنيات وسمات النقص »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا كان الرشيد بمعنى المرشد ، أمكن صرفه الى خلق الرشاد فيكون من صفات الأفعال ، ويمكن حمله على القدرة على الفعل ، ويحتمل أن يرجع الى الكلام ، لأن ارشاد الله

العباد هو بارسال الله الرسل اليهم بالشرائع . والشرائع راجعة الى كلام الله جل وعز ، ويحتمل أن يرجع الى خلق أصوات النبى . فيكون من صفات الأفعال . واذا صرف الى العالم كذلك ، لأن الرشاد فى حقنا انما يكون لمن علم صواب الأمور وسدادها ، واذا صرف الى التعالى عن الدنيات وسمات النقص ، فانه بين أيضا ، لأن غير الرشد ناقص . قال الله تعالى : « وما أمر فرعون برشيد » [هود ٩٧]

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « الصبور معناه الحليم . وقد سبق تفسيره »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الصبر فى حقنا الم ، ولهذا عظم الثواب عليه . قال الله تعالى : « انما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب » [الزمر ١٠] فلا يجوز أن يحمل الاسم على ظاهره . ولابد من صرفه الى معنى العلم . وقد سبق تفسيره .

فصل

فى

اليدين والعينين والوجه

قال الإمام أبو المعالى : « ذهب بعض أئمتنا : الى أن اليدين والعينين والوجه ، صفات ثابتة للرب ـ تعالى ـ والسبيل الى اثباتها السمع دون قضية العقل . والذى يصح عندنا حمل اليدين على القدرة وحمل العينين على البصر وحمل الوجه على الوجود »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : جمل هذه الالفاظ على المحمل الآخر أولى وأحق وأصح . لأن البارى جل وعز لايتصف الا بصفة تجب له فالقدرة واجبة لله جل وعز اذ بها توجد الموجودات وتحدث الحادثات ، وكذلك الوجود واجب له جل وعز اذ لا تثبت الالهية ، الا لمن ثبت لـــه الوجود وكذلك البصر واجب لله تعالى لاستحالة ضده عليه . على ماسبق . وأما التحكم باثبات صفات لا تعلم الا من طريق السمع ولا مجـــال للعقل فى اثباتها ، فامر بعيد لا وجه له . لأن الشرع جائز . وما ترتب على الشرع فهو أيضا جائز . وتطرق الجواز الى صفات الله تعـــالى القائمة بذاته محال . لأن الجائز مفتقر الى مخصص والقديم متنزه عن المخصص .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومن اثبت هذه الصفات السمعية وصار الى أنها زائدة على الذات ، عليه دلالات العقول واستدل بقـــوله تعالى فى توبيخ ابليس : « ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى ؟ استكبرت [ص ٣٥] قالوا : ولا وجه لحمل اليدين على القدرة . اذ جملة المبتدعات مخترعة بالقدرة . ففى الجهل على ذلك ابطال فائـــدة التخصيص . وهذا غير سديد . فان العقول قضت بأن الخلق لا يقع الا بالقدرة أو يكون القادر قادرا ، فلا وجه لاعتقاد وقوع آدم عليه السلام بغير القدرة »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : العرب بحكمة لغتها تاتى الى الالفاظ التى صورت بصور ، ووضعت لمعنى من المعانى هى غاياتهـــا والمراد منها ، فتجعل الصورة عبارة عن الغاية . وهذا من براعة كلامها . الا ترى أن الأسد له صورة وهيئة . وغايته : الاقدام والجرأة . فـــاذا قلنا فى الرجل الشجاع : أنه أسد . فانا لم نخلع عليه صورته الظاهرة ،

وانما خلعنا عليه صورته الباطنة . وكأنا حين قلنا : هذا أسد . قلنا : هذا مقدم . كذلك اليد لها صورة ظاهرة ، وترتيب مخصوص . وغايتها : انما هى التصرف بها والبطش ، حتى قال بعض الناس : ان اليد آلة الآلات من حيث كانت مستعملة لكل آلة . وعبر الشرع عن القدرة لليد .

وقول الامام : ان العقول قضت ببدائهها أن الخلق لايقع الا بالقدرة ، أو يكون القادر أراد بهذا الجمع بين آراء الاسلام . فان أهل السنة المثبتين للصفات ، يقولون : ان الخلق لايقع الا بالقدرة . والمعتزلة النافون للصفات يقولون : ان الخلق يقع بكون القادر قادرا . ولا يصح أبدا أن يقع الخلق على طريقة ثالثة لها بين الطريقتين . الا ترى انا لو فرضنا الحياة مجردا مقتضية وقوع الخلق لما صح ذلك ، لأن الحياة ليست من المعانى المتعلقة بمتعلق ، كالعلم المتعلق بمعلومه ، والقدرة المتعلقة بمقدورها ، والارادة المتعلقة بمرادها . وكذلك سائر الصفات . فلما لم يصح فى الحياة التعلق لم يصح أن يقع بها الخلق .

وكذلك لو قدرنا كون المخلوق مخلوقا بالعلم ، لم يصح ذلك لأن الخلق تأثير والعلم غير مؤثر . ويدلك على أن العلم غير مؤثر : تعلقه بالواجب والجائز والمستحيل ، كتعلقه بوجود البارى جل وعز أو بصفاته القديمة ، وتعلقه بالمستحيلات المعدومة ، التى لا وجود لها . ففى ذلك أقوى دليل على أن العلم غير مؤثر . وكذلك الارادة ليس تأثير فى المراد . وانما لها تخصيصها له بالهيئة والوقت . ولا يعقل فى الصفات صفة تؤثر فى المخلوق ، الا القدرة . فمن ادعى مؤثرا غير القدرة ، فقد جاء بما لايعقل .

***

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يوضح ما قلناه : أن آدم ﷺ ما استحق أن يسجد له بما خصص به من الخلق باليدين . وذلك متفق عليه مقتضى به ، فى موجب العقل . وانما لزم السجود اتباعا

لأمر الله تعالى فاذن وجب على كل محقق القطع بأن آدم عليه السلام لم يسجد له ، لأنه خلق باليدين ، وظاهر الآية يقتضى اقتضاء السجود لاختصاص آدم عليه السلام بما تضمنته الآية . فالظاهر متروك اذن والعقل قاض بان الذى يقع به الخلق القدرة »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : السجود قضية من قضايا التكليف . والتكليف كله راجع الى كلام الله ، أمره ونهيه ، وخبره بمعنى أمره ونهيه . فلا يكون التكليف الا بالكلام . خاصة . ولو كان السجود للخلق باليدين كما زعم الزاعم ، لوجب السجود للتوراة وللجنة . اذ قد ورد فى الأمر : « أن الله خلق آدم بيده ، وكتب التوراة بيده ، وغرس الجنة بيده » فلما لم تستحق التوراة ولا الجنة بأن يسجد لهما مع أنهما مخلوقتان بيد الله تعالى ـ كما جاء فى الأمر ـ فكذلك لم يستحق آدم عليه السلام أن يسجد له ، بأنه خلق باليد . وانما استحق أن يسجد له بأمر الله جل وعز بأن يسجدوا له . واذا كانت الارادة لا حكم لها فى التكليف ، فأحرى وأولى أن تكون للقدرة حكم فى التكليف .

***

قال الإمام أبو المعالى : **« ثم لا يبعد فى تكريم بعض العباد فى التخصيص بالذكر . ونظائر ذلك فى كتاب الله تعالى كثيرة . فانه عز اسمه ـ أضاف الكعبة الى نفسه ، ولا اختصاص لها بذلك . وأضاف المؤمنين بصفة العبودية الى نفسه . والاضافة تنقسم الى اضافة ملك ، واضافة صفة ، واضافة تشريف »**

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : لما ثبت بالعقل أن المخلوقات لاتقع الا بالقدرة ، وأن اليدين فى الآية عبارة عن القدرة . فكل مخلوق مقدور بالقدرة القديمة ، لكن الله جل وعز خصص آدم وشرفه بالذكر

من المخلوقات ما يشاركه فى الخلق ، كما خصص جل وعلا الكعبة بالاضافة الى نفسه ، فى قول اجماع المسلمين : « الكعبة بيت الله » ونحن نعلم أن كل مخلوق ملك لله جل وعز . وكذلك خصص تعالى ناقة صالح بالاضافة اليه فى قوله تعالى : « ناقة الله وسقياها » [الشمس ١٣] مع أنها لاتختص بالملك من سائر المملوكات ، كما أنها لاتختص بالخلق من سائر المخلوقات . وأما قوله تعالى : « عينا يشرب بها عباد الله » [الانسان ٦] « عباد » يحتمل أن يكون جمع عبد كشهب وشهاب ، فتكون اضافتهم الى الله تعالى اضافة تشريف ، ويحتمل أن يكون « عباد » جمع عابد كنائم ونيام وراع ورعاء ، فيكون اضافتهم الى الله تعالى اضافة اسم الفاعل الى المفعول ، لانهم عبدوا الله .

وكذلك روح عيسى عليه السلام وهو خلق لله جل وعز كما أن سائر أرواح الخلائق خلق له ، ثم اضافه الى نفسه تشريفا لعيسى ـ على نبينا وعليه السلام ـ فى قوله : « فنفخنا فيها من روحنا » [الانبياء ٩١] واضافة الصفة التى ذكرها الامام رضى الله عنه : صلاة الأولى ومسجد الجامع وريح الدبور وريح الجنوب ، لأنهم جعلوا هذه الصفات أسماء ، وأضافوا اليها الموصوف . واضافة الملك هى . قولك غلام زيد ومال عمرو ، خصصت ذلك المال . وذلك باضافته الى المذكورين . واضافة الشريف هو ما سبق ذكره . والذى يجمعه أن يكون الاسم الأول مشتركا مع غيره باضافته الى الاسم الثانى ، ثم يفردون سائر ماتقدم .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فأما الآية المشتملة على ذكر العين فمزالة الظاهر اتفاقا . وكذلك فى قوله تعالى فى الأنباء عن سفينه نوح : « تجرى بأعيننا » [القمر ١٤] ولم يثبت أحد من المسلمين أعينا لله تعالى . فالمعنى بالآية أنها تجرى وهى منا بالمكان المحوط بالكلاءة والحفظ والرعاية ، يقال : أن فلانا مراى من الملك ومسمع ،

اذا كان بحيث تحوطه عنايته وتكنفه رعايته • وقيل : المراد بالأعين فى هذه الآية الأعين التى انفجرت من الأرض • وأضيفت الى الله تعالى ملكا • وهذا بعيد »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كانت العين موضوعة على هيئة وصورة • وكان غايتها الادراك بها ، عبر عن الادراك الذى هـو الغاية بالصـورة ، حتى يعقله العاملون ويفهمه الثـابتون فى العلم والراسخون ، هذا ان حملنا الأعين على الادراك الذى هو الغاية ، وان حملنا الأعين على المتفجـرة من الأرض • وهى المذكـورة فى قولـه تعالى : « وفجرنا الأرض عيونا » [القمر ١٢] فالأشكال مرتفع فيها •

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وأما قوله تعالى : « ويبقى وجه ربك » فلا وجه ـ لحمل الوجه على صفة ، اذ لا تختص بالبقاء بعد فناء الخلق صفة لله تعالى ، بل هو الباقى بصفاته الباقية الواجبـة • فالأظهر حمل الوجه على الوجود • وقيل : المراد بالوجـه الجهة التى يراد بها التقرب الى الله تعالى • يقال : فعلت ذلك لوجه الله معناه ، معناه لجهة امتثال أمر الله تعالى • فالمعنى بالآية : ان كل ما لم يرد به به وجه الله تعالى محبط »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : العرب تعظم العظيم فتكنى عن اسمه • يقولون للسيد : كرم الله حضرتك • ومرادهم أكرمك الله • ولهذا اوضعت الكناية صونا لذكر الاسم ، فيقولون : أبو القاسم • اذا أرادوا محمدا • وأبو بكر اذا أرادوا عتيقا • وأبو حفص اذا أرادوا عمـرا • وأبو عمرو اذا أرادوا عثمانا • وأبو الحسن اذا أرادوا عليا • كل ذلك تشريف لاسمه أن يذكر •

فعلى هذا يكون هذا الوجه قد قصد ما لاتيان به ميزته الذات عن الذكر . والمعنى : ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام . وهو كما قال الامام : ان البقاء لايختص بصفة من صفات الله تعالى دون سائر صفاته . واذا حمل على الوجود يضمن الوجود الذات وسائر الصفات .
وقد يحسن كما قال أن يكون أن يحمل الوجه على الجهة التى يتقرب بها الى الله جل وعز ، لأن الأعمال الصالحة وان كانت أعراضا ، لاتبقى زمانين ، فان ما ادخر الله جل وعز من الثواب للمتقرب ، باق . وقد قال تعالى : « والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا » [الكهف ٤٦] فسر ذلك بانه قول المكلف : سبحان الله ، والحمد لله ، ولا اله الا الله ، والله أكبر . وهى لاتوجد الا زمان النطق بها . فاذا انقضى النطق بها ، عدمت . لكن البقاء راجع الى ثوابها وأجرها .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومن سلك من أصحابنا نحو اثبات الصفات بظواهر هذه الآيات ، ألزمه سوق كلامه أن يجعل الاستواء والمجىء والجنب من الصفات ، تمسكا بالظواهر ، وان ساغ تاويلها فيما يتفق عليه ، لم يبعد أيضا طريق التأويل فيما ذكرناه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : وقوع المتشابهات فى كتاب الله العزيز ابتلاء من الله جل وعز واختبار ، ليعلى بمعرفتها درجات الراسخين فى العلم ، وان زل فيها الجهلاء . ولاننكر ذلك فقد قال تعالى : « يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا » [البقرة ٢٦] ومما يدل على أن هذا ابتلاء واختبار : أن الآية الواردة فى تنزيه البارى جل وعز عن مماثلة سائر الموجودات وقع فيها المتشابه . وهو قوله تعالى :« ليس كمثله شىء » [الشورى ١١] لأنا لو تركنا وظاهر هذه الآية ، أدى ذلك

الى اثبات المثل لله . والله جل وعز متعال عن مماثلة الأشياء . فالعلماء علموا أن الكاف في قوله تعالى : « ليس كمثله شيء » زائدة حتى يكون التقدير ليس مثله شيء . وهو الغرض المقصود فإذا وردت هذه الظواهر المشكلة التي يظهر منها بادىء بدء ، التجسيم ومشابهة الاجسام ، فحق على كل مسلم الا يعتقد مايدل على ذلك الظاهر ، ثم يختلف بعد ذلك هل يحمل على تاويل أم يسلم علمها لله جل وعز ؟

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « وكنا على الاضراب عن الظواهر ، فاذا عرض ، فسنشير الى جمل منها فى الكتاب والسنة . وقد صرح بالاسترواح اليها الحشوية الرعاع المجسمة .

فمما يسال عنه قوله تعالى : « الله نور السموات والارض » [النور ٣٥] قيل : معناه الله هادى أهل السموات والأرض . ولا يستجيز منتم الى الاسلام القول بان نور السموات والأرض هو الاله . والمقصود من الآية : ضرب الأمثال . فهى بذلك على الاجمال . وقد نطق بما قلناه : سياق الآية . فانه عز من قائل ، قال : ويضرب الله الأمثال للناس » [النور ٣٥]

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قدم تقدم أن النور جعله الله جل وعز بحكم العادة طريقا الى ادراك المدركات . الا ترى أن الحاصل فى ظلام لايدرك ماكان يدركه الكائن فى ضياء . وذلك بحكم العادة . فلما كان النور طريقا الى الادراك وكان الادراك طريقا الى العلعم ، عرفنا الله جل وعز أن هدايته لنا بتعريفه لنا المعلومات المحققة بمنزلة النور الموصل الى ادراك المدركات . وأما اعتقاد أنوار الأرض الها ، فذلك قول المجوس ، المانوية الذين يرون ان النور هو فاعل الخير ، وأن

الظلام هو فاعل الشر ، وكيف يعتقد مسلم أن النور هو الاه • وهـــو جسم هوائى والبارى جل وعز يستحيل عليه صفات الاجسام ؟

ثم ان الآية كما ذكر الامام المقصود بها ضرب الامثال ، فكأنـــه جل وعز قال : مثل هداية الله جل وعز مثل النـــور الهـادى لكم الى مدركاتكم ، وقوله عز من قائل : « ويضرب الله الأمثال للناس » [النور ٣٥]

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يسال عنه قوله تعـالى : « ياحسرتا على ما فرطت فى جنب الله » [الزمر ٥٦] ولا يلتبس معنى هذه الآية الا على غر غبى • اذ لا يتجه فى انتظام الكلام حمل الجنب على تقدير الجارحة ، مع ذكر التفريط • فلا وجه الا حمل الوجه على جهات أمر الله تعالى ومأخذها • وقد يراد بالجنب الجناب والذرا يقال فلان محتوش برعاية فلان ، لائـذ الى جنبه ، عائذ بجنـابه • وليس ما ذكرناه من مضارب التاويل بل على قطع نعلم بطلان حمل الجنب الذى أضيف التفريط اليه على الجارحة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا بين لا اشكال فيه • وأحسن وجه قيل فى تاويل الآية : أن المراد بها : ياحسرتا على ما فرطت فى مجانبة أمر الله • وجىء بالجنب الذى هو اسم ووضعه موضع المصدر ، كما يضعون العطاء موضع الاعطاء • كما قال الراعى :

أكفرا بعد [رد] الموت عنى
وبعد عطائك المائة الرتاعا ؟

ومن كلام العرب : عجبت من ذهن زيد لحيته ـ بالضم ـ وأعماله فى اللحية • وهو اسم كما يعمل المصدر •

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يسال عنه قوله تعالى : « يوم يكشف عن ساق » [القلم ٤٢] فالمعنى بالآية الانباء عن أهوال

القيامة وصعوبة أحوالها وما يدفع اليه المجرمون من إنكالهم واذا جد الأمر فى الحرب ، واستعرت الصدور بالغيظ ، وحدجت الأعين بالبغضاء ، وشمخت الأنوف ، والتحمت المصارع ، قيل : قد قامت الحرب على ساقها ، ولا ينتحل حمل الساق على الجارحه ذو تحصيل »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من بدائع كلام العرب وضع اسم الغاية على ذى الغاية . فالمجد فى أمره يشمر له ويكشف عن ساقه . ومن لم يفعل ذلك لم يعد مجدا ، ولاسمى حازما . قال الشاعر :

أوردها سعد وسعد مشتمل

ياسعد لا ترو هذه الابل (١)

فلما كان كشف الساق مبدأ للجد والنهوض فى الأمر ، خلع على الغاية اسم المبدأ . وقيل : كشف عن ساقه . والمراد بذلك : انه جد فى أمره ونهض فيه .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يسأل عنه قوله تعالى : « وجاء ربك والملك صفا صفا » [الفجر ٢٢] وكذلك قوله تعالى : « هل ينظرون الا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة » [البقرة ٢١٠] وليس المعنى بالمجىء الانتقال والزوال ـ تعالى الله عن ذلك ـ انما المعنى بقوله : « وجاء ربك » أى جاء أمر ربك وقضائه الفصل وحكمه العدل . ومن شائع الكلام التعبير عن الأمر بذى الأمر فى ارادة تعظيم ، اذ يقال : إذا جاء الأمير بطل من سواه . وليس الغرض انتقاله بل المراد اتصال نوافذ أموره وزواجره ، واذا كان للتأويل

---

(١) ما هكذا ياسعد تورد الابل : فى بعض الكتب

مجال رحب ، وللامكان مجرد سهب ، فلا معنى لحمل الآية على ما يقتضى تثبت دلاله الحدث

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم تنزه البارى جل وعز عن صفات الحوادث بوجوب وجوده ، وثبوت قدمه يحيل ما يوجب حدثه . والمجى والانتقال اكوان تدل على حدث الاجسام التى قامت بها . فاذا بطل حمل الآية على المجىء والانتقال ، يطلب لها محمل يسوغ حملها عليه . ومعنى قول الامام ان التقدير : وجاء أمر ربك ، يريد شانه وما يقتضيه فى خلقه . وليس المراد به الأمر الذى هو من الكلام ، لأن الأمر قديم وهو صفة ، فالانتقال عليه أشد استحالة من انتقال الذات ، اذ يحيل انتقاله قدمه ، ويحيل انتقاله كونه صفة ، والصفة لا تحمل الصفة . واذا كانوا يقولون : اذا جاء الأمير بطل من سواه ، من غير أن يفرض هنالك انتقال الأمير ، ولاينكر أيضا فرض ذلك فى حق الله جل وعز .

***

قال الإمام أبو المعالى : **« ومما يجب الاعتناء به معارضة الحشوية بآيات يوافقون على تاويلها . حتى اذا سلكوا مسلك التاويل عورضوا بذلك التاويل فيما فيه التنازع ، فمما يعارضون به : قوله تعالى : « وهو معكم اينما كنتم » [الحديد ٤] فان راموا اجراء ذلك على الظاهر ، حلوا عقد اصرارهم فى حمل الاستواء على العرش على الكون عليه ، والتزموا فضائح لايبوء بها عاقل . وان حملوا قوله تعالى : « وهو معكم أينما كنتم » وقوله : « ما يكون من نجوى ثلاثة ، الا هو رابعهم » [الحديد ٧] على الاحاطة بخفيات الأمور ، فقد سوغوا التاويل . وهذا القدر فى ظواهر القرآن كاف »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : معارضتهم بهذه الآى تسكتهم وتفحمهم ، لأنهم ان زعموا أن هذه الآية محمولة على ظاهرها منعهم ذلك بأنه على العرش ، اذ يستحيل كون الشىء فى مكانين . وهو محال . واذا لم يكن بدلهم من تأويل هذه الآية ، فلا يصح منهم انكار تأويل غيرها .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« وأما الأحاديث التى تمسكوا بها فآحاد ، لاتفضى الى العلم . ولو أضربنا عن جميعها لكان سائغا . ولكنا نومىء الى تأويل ما دون منها فى الصحيح »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ينبغى للعالم أن لايسرع الى تأويل كل حديث يرده لأنه اذا سارع الى تأويله أوهم أن الحديث صحيح . فمن حقه أن يتوقف حتى يعرف هل دونه المشترطون للصحة أم لم يدونوه ؟ وهذا الشرع القويم بما شاء الله جل وعز من حفظه وأراده عزت قدرته من بقائه واستمراره ، حرسه عن كل آفة تطرأ وحماه عن كل حادثة تتوقع .

فمن الاعتناء به أن الله جل وعز لما بعث محمدا صلوات الله عليه الى الأسود والأحمر والعربى والعجمى ، وشاء الله تبارك وتعالى وحكم أن يدخل كثير من العجم فيه . ودخل فيه الفرس . وكان سلمان رضى الله عنه سابقهم . ودخل فيه الروم . وكان صهيب رضى الله عنه سابقهم . سوى ما دخل فيه من الترك والديلم والخزر والصقلب والبربر ، وغير ذلك من الأجيال والأمم ، فكان دخولهم فى الدين عائدا على لسان العرب بالفساد ، وقاضيا عليه بالتحريف . فأقام جل وعز رجالا ليحرسوا الدين ويتكلفوا بحفظ اللسان ويقننوا قانونا يجرى عليه سائر كلام

العرب . وكان ذلك من صدق الوعد الذى وعـده الله تعـالى فى قوله :
« انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون » [الحجر ٩]

كذلك طرأ فى الشرع رجال غير حافظين للحديث ولا متقنين له ، وربما كان بينهم من يختلق الحديث على رسول الله ﷺ ، اجتراء على الله جل وعز وتقحما على الوعيد الوارد عن رسول الله ﷺ فى تبوء النار لمن فعل ذلك .

فقيض الله عز وجل . رجالا ميزوا بين العدل والثقة ، وبين غير العدل ليتميز العدل والثقة من غيرهم .

كذلك كان الأمر فى أول الاسلام يذودون عن الدين ويردون أهـل البدع بالعذاب الشديد والعقاب الأليم .

فلما كانت أيام بنى العباس كانت البدعة فى الملوك . وكـــان « المأمون » يدعو الى القول بخلق القرآن فلما كانت عند الأئمة الذين يردون أهل البدع ولم يمكن الخروج عليهم ، أقام الله رجالا يدافعون عن الدين ويصرفون عن البدع ويجاهدون فى الله حق جهاده . **وهـــم المتكلمون** . فلم يزالوا يناضلون أهل الباطل ويدافعون فيه الزيغ ، حتى أظهر الله الدين وأكمل الشرع وأتمه . وهذا كله من الاعتناء الربانى بهذا الشرع القويم والدين الحنيفى .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« فمنها حدث النزول وهو ماروى عن النبى ﷺ أنه قال : « ينزل الله تعالى الى سماء الدنيا كل ليـلـة جمعة . فيقول : هل من تائب فأتوب عليه؟ هل من مستغفر فاغفر له ؟ هل من داع فأجيب له ؟ » الحديث . ولا وجـه لحمـل النزول على التحول وتفريغ مكان وشغل غيره ، فان ذلك من صفات الأجسام ونعوت الأجرام . وتجويز ذلك يؤدى الى طرفى نقيض . أحدهما : الحكـــم**

بحدوث الاله • والثانى : القدح فى الدليل على حدوث الأجسام •
فالوجه حمل النزول وان كان مضافا الى الله تعالى على نزول الملائكة المقربين • وذلك سائغ غير بعيد • ونظير ذلك قوله تعالى : « انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله » [المائدة ٣٣] معناه انما جزاء الذين يحاربون اولياء الله • ولا يبعد حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه تخصيصا •

ومما يتجه فى تاويل الحديث : أن يحمل النزول على اسباغ الله نعماءه على عباده ، مع تماديهم فى العدوان واصرارهم على العصيان وذهولهم فى الليالى عن تدبر آيات الله تعالى ، وتذكر ماهم بصدده من أمر الآخرة •

وقد يطلق النزول فى حق الواحد منا على ارادة التواضع • فيقال : نزل الملك عن كبريائه الى الدرجة الدنيا ، اذا حلم عن رعيته وانحط عن سطوته مع تمكنه من تشديد الوطأة عليهم •

ومن الدليل على أن النزول ليس من شرطه الانتقال : اطلاق النزول مضافا الى القرآن مع العلم باستحالة انتقال الكلام • كما سبق »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : البارى وهو مالك الملوك وخالق السموات والأرض كان حق عبيده أن لا يقدموا على سؤاله ، ولا يجترؤا على استغفاره ، فما كان من كان واحد منهم من عصيانه ، لكنه جل وعلا بسعة رحمته وانفساح امتنانه يجيب عبيده اذا سألوه ، ويغفر لهم اذا استغفروه • فجعل الشرع النزول فى حق الله جل وعز عبارة عن سعة الرحمة وعظم الامتنان • ولولا ذلك لما أقدم العباد على سؤاله ولا اجترأوا عليه ، حتى يستغفروه من ذنب عصوا فيه أمره وارتكبوا نهيه • فكان هذا سعة رحمته كالنزول فى حق ملك من ملوك الدنيا عن مرتبة عالية الى مرتبة أخفض منها •

وقد يحتمل النزول كما ذكر عبارة عن تنزيل الرحمة ، وتنزلها عبارة مجازية . لأن رحمة الله جل وعز انما هى أعراض يخلقها من تصحيح العباد ومن امراضهم وترفيههم ، عوضا من أتعابهم . ولكن عبر من حصول ذلك لهم بالتنزيل . وأما نزول القرآن فقد تقدم معناه . تلقى جبريل عليه السلام له . ثم تنزيل جبريل به . وجبريل جسم من الأجسام لايستحيل النزول عليه .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يقع السؤال عنه ما يروى عن النبى أنه قال : « اذا كان يوم القيامة واستقر أهل الجنان فى النعيم ، وأهل النار فى الحجيم ، وقالت : هل من مزيد ؟ فيضع الجبار قدمه فى النار ، فتقول النار : قط قط » . وهذا مما رواه محمد بن اسماعيل البخارى فى كتاب التفسير فى المسند الصحيح . وللتاويل فيه أوسع مجال ، ويمكن أن يكون الجبار على متجبر من العباد هو فى معلوم الله تعالى من أعتى العتاة . وقد الهمت النار ترقبة ، فهى لاتزال تستزيد ، حتى يستقر قدم ذلك الجبار فيها . فتقول النار عند ذلك : قط قط . وقد ورد فى مأثور الأخبار : أن أقدام الخلائق ، البر منهم والفاجر ، تستقر على متن النار ، كأنها اهالة جامدة . فاذا توافت الأقدام عليها ، ازدردت النار أهلها . ولهى أعلم بهم من الوالدة بولدها . ومصداق حمل الجبار على ما ذكرناه : ما روى عن النبى ﷺ أنه قال : « أهل النار كل متكبر جبار ، جظ ، جعظرى ، جواظ » وممكن حمل القدم على بعض الأمم المستوجبة للنار . فى علم الله تعالى ، وتكون الاضافة فى القدم بمعنى الملك »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا ثبتت وحدانية البارى جل وعز ، علم استحالة انقسامه ولا يصح لموحد اعتقاد التجسيم بحال .

على ما سبق • والقدم وان كانت تقع على عضو معين ، فانها تقع على غير ذلك لوقوعه على جماعة تقدم النار ، ويكون القدم ههنا اسم جمع لاجمعا • وقد ذكر الله تبارك وتعالى : أن قوم فرعون يقدمون على النار ، وأن فرعون يقدمهم • قال الله تبارك تعالى : « يقدم قومه يوم القيامة فأوردهم النار » [هود ٩٨] ويحتمل أن يكون الجبار واحدا من العباد المتجبرين • وقد سبق فى علم الله تعالى وارادته تشديد عذابه وتأكيد عقابه • وقد يحتمل أن يكون الجبار اسما لجنس ، ويكون الضمير فى قوله « قدمه » راجعا على اللفظ لا على المعنى •

والمتكبرون هم أحق الناس عذابا يوم القيامة ، لأنهم تطاولوا الى منصب الربوبية ، وتراقوا الى مرتبة الالهية • وقد أوعدهم الله جل وعز بأن يقصم من فعل ذلك ، ذكر رسول الله ﷺ أن الله يقول : « العظمة ردائى والكبرياء ازارى فمن نازعنيهما قصمته »

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يتمسك به الحشوية : ماروى عن النبى ﷺ أنه قال : « أن الله خلق آدم على صورته » وهذا الحديث غير مدون فى الصحاح ، وان صح فقد نقل له سبب أغفلته الحشوية وهو ما روى أن رجلا كان يلطم عبدا له حسن الصورة ، فنهاه رسول الله ﷺ عن لطمه • وقال : « ان الله خلق آدم على صورته » والهاء راجعة على العبد المنهى عن ضربه • ويمكن صرف الهاء على آدم نفسه • ومعنى الحديث على ذلك : أن الله خلق آدم بشرا سويا من غير والد ووالدة • والغرض من الحديث : أنه ﷺ لم يدر فى أطوار الخلق بل أبدعه الله تعالى على صورته • ومن أحاط بما ذكرناه لم يصعب عليه مدارك تأويل كل ما يسأل عنه من مناكير الأحاديث »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ما ذكره الامام من أن لهذا الحديث سببا وهو أن رجلا كان يلطم عبدا له ، لايعرفه المحدثون ولا يثبتونه ، فلم يبق الحديث الا أحد وجهين : **أحدهما** : أن تعود الهاء على آدم بنفسه . ويكون معنى الحديث : أن الله جل وعز كرم آدم واهبطه من الجنة الى الأرض وهو على الصورة التى خلق عليها أولا ، لم يغير خلقه كما غير خلق ما أهبط معه ، وهى الحية وغير ذلك . وقد يحتمل أن يراد أن الله جل وعز خلق آدم على صورته التى لايشاهدون أمثالها ولا أشباهها ، الا مع ولادة وتردد فى ظهور وبطون ، فخص هو ﷺ بأنه خلق على هذه الهيئة من غير تطوره فى أطوار الخلق .

وقد يحتمل أن تكون الصورة ههنا بمعنى الصفة . فان آدم خصه الله جل وعز بالعلم ، والعلم صفة من صفات الله جل وعز فكأنه قال : وكرمته بأن جعلته محلا للعلم والعلم صفة لى ، ولم أجعله جمادا ولا حيوانا غير ناطق . فكان فى هذا اشارة الى ما خص الله به آدم من التكريم والتفضيل .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« فهذا – رحمكم الله – كاف فى اثبات العلوم بالصفات الواجبة المنقسمة الى النفسية والمعنوية . وقد اندرج فى خلل الكلام فى هذا الفن ايضاح ما يستحيل على الله تعالى . واذا تصرم . هذان الركنان لم يبق بعدهما الا الكلام فيما يجوز على الله تعالى ، وبنجاز ذلك ، يتصرم المعتقد . وبالله التوفيق »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن صفات الله تعالى كلها واجبة . ثم تنقسم الى ما يرجع الى ذاته دون معنى زائد عليه على

الذات ، الذى يرجع الى ذاته . فنفاؤه وقدمه ويقع النظر فى كونه قائما بنفسه . هل يرجع ذلك الى صفة نفسيه أم يرجع الى معنى اذ المعنى بالقائم بالنفس انه الذى لا يفتقر الى محل على أحد الرأيين ، أو لا يفتقر الى محل ومخصص على الرأى الثانى .

ومن صفات النفس مخالفته للحوادث . وتختلف بعض الائمة فى الوحدانية هل ترجع الى صفة نفس أو الى نفى ؟ . فمن الناس من يصرف ذلك الى صفة نفس وهو الاكثر ، ومنهم من يصرفها الى صفة نفى ، لأن الواحد هو الذى لاينقسم . فاذا ثبت فيما تقدم وجوب ما يجب لله تعالى من الصفات النفسيه والمعنوية ، واستحالة ما يستحيل عليه ومشابهة الحوادث ، لم يبق الا الكلام فيما يجوز عليه . والجواز فى حق الله تعالى انما يرجع الى فعله ، فاذا انتجز الغرض منه تم المطلب الكلامى ، والمراد الاعتقادى ، وانتجز به الغرض المهم . والله المستعان وعليه التوكل لا رب غيره .

باب

الكـــلام

فى

جواز رؤية الله بالأبصار ووجوب رؤيته فى الآخرة للأبرار .

قال الإمام أبو المعالى : « هذا الباب ينقسم ويتفنن ويندرج تحته اصول عظيمة الموقع ونحن نرى تصديره باثبـات جـواز تعـلق الرؤيه بالله تعالى »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : اعلمـوا : ان أكثـر المتكلمين يدخلون هذاالباب فيمايجوز من أفعال الله جل وعز لان رؤيتهتباركوتعالى انما تكون بأن يخلق للمؤمنين ادراكات يدركونه بها . ومن الائمة من ادخل هذا الباب فيما يجب لله جل وعز لانه راى ان رؤيته جـل وعـز مرتبطة بوجوده ، ووجوده واجب فليكن ذكر الرؤية مع ما يجب له ، أولى من ذكره مع مايجوز له . وايضا : فان الرؤية لا تستحيل عليـه كما تزعمه المعتزلة . اذ لا يشترط فى الرؤية مقابلة ولا اتصال أشـعة ولا ارتفاع بعد بعيد ، ولاقرب قريب ولاغير ذلك مما يشترطه المعتزلة فى الرؤية . ولما كانت المعتزلة تحيلها على الله جل وعز وجب أن يذكر حيث يذكر ما يستحيل عليه ، لأن فى ذكرها هنالك بيانا انهـا ليست بمستحيلة . والأولى فى الترتيب ما رتبه سـائر الائمة رضى الله عنهم لأن الوجود وان كان واجبا للبارى جل وعز ، فان الرؤية ليسـت واجبة له ، لان الواجب هو الذى لايعدم فى حال من الأحوال ، والرؤية انما توجد فى الآخرة ، ولا توجد فى الدنيا ، فكان ذكرها فيما يجوز

من أحكام الله تعالى أولى من ذكرها فيما يجب له . وأيضا : فان الرؤية إذا تبين أنها ليست بمستحيلة ، ثبت أنها جائزة ولم يتعين بامتناع كونها مستحيلة ، وجوبها .

فصل
فى
اثبات الادراك

قال الإمام أبو المعالى : « الأولى بنا تقديم فصول يتعلق بها احتجاج أهل الحق ، ويستند اليها الانفصال عن شبه المخالفين . فمن أهمها : اثبات الادراك شاهدا . فالذى صار اليه أهل الحق ومعظم المعتزلة : أن المدرك شاهدا مدرك بادراك »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : التكلم فى أحكام الشىء مبنى على ثبوته فما لم يثبت لم يتكلم بعد فى حكم من أحكامه . ولهذا حدر النظار فى حدث العالم الكلام فى اثبات الأعراض ، وبعد ذلك بينوا استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض وسائر ماي جنب من أحكامها ، كذلك الكلام فى أحكام الادراك مبنى على ثبوت الادراك ، وعرفنا ثبوت الادراك بما نعرف به ثبوت سائر الأعراض ، فانا ترى الواحد منا غير مدرك ثم نراه مدركا . فلا يخلوا هذا المتجدد الذى تجدد له من أن يرجع الى نفس المدرك أو الى شىء آخر سواه . ومحال أن يرجع ذلك الى نفس المدرك ، لأن نفسه كانت موجودة ولم يكن مدركا .

وأيضا : فان الأحكام المعلقة بالنفس تلزم ما وجدت النفس ، فاذا امتنع أن يكون كونه مدركا متعلقا بنفس المدرك لزم أن يكون معلقا بغيره . ثم ذلك الغير لايخلو من أحد وجهين : اما أن يكون عدما أو يكون وجودا . ومحال أن يكون ذلك الزائد عدما ، لأن العدم

نفى محض ، وكون المدرك مدركا معنى ثابت ؛ ومحال أن يقضى على الشيء الواحد بالنفى والاثبات • فاذا بطل أن يكون الزائد عدما ، لزم لامحالة أن يكون موجودا •

ثم ذلك الموجود لايخلو من ثلاثة أحوال اما أن يكون فاعلا ، واما أن يكون جوهرا واما أن يكون عرضا • اذ ليس فى الحوادث الا جوهر أو عرض • ومحال أن يرجع ذلك الى الفاعل ، لانا مالم نفرض عرضا يوجب كون المدرك مردكا ، فلم نثبت الا نفس المدرك مستمرة البقاء • فبطل أن يرجع ذلك الى الفاعل لان الفاعل لابد له من فعل ، ولا فعل ههنا • ومحال أيضا أن يرجع الى جوهر غير المدرك ، لانا لا نشترط فى ادراك المدرك جوهرا غيره •

وأيضا : فلو أثبت جوهر لجوهر آخر كونه مدركا لاوجبه لنفسه ذلك الجوهر المدرك ، لان الجواهر متماثلة • وما وجب لاحدهما وجب للآخر ، فلو أوجب جوهر كون جوهر آخر مدركا ، لاوجبه الاول لنفسه • وقد بطل رجوع كون المدرك مدركا الى نفس الجوهر ، فلم يبق بعد ذلك الا أن يكون المدرك مدركا بادراك قام به ، كما كان كون المتحرك متحركا بحركة قامت به •

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وذهب ابن الجبائى وشعيته الى نفى الادراك شاهدا وغائبا • والمصير الى أن المدرك هـو الحى الذى لا آفة به ، وكل ما دل على اثبات الاعراض فهو دال على اثبـات الادراكات • فانا اذا استدللنا على ثبوت العلم بتجدد حكمه ، وهو كون العالم عالما ، ثم سبرنا الدلالة ، وقسمناها على حسب ما سبق من سبيل التوصل الى اثبات المعانى ، فيجرنا سياق الدليل الى اثبات العلم بكون المدرك مدركا • وكما يتجدد كون العالم عالما شاهدا ، ثم لايلزم

ذلك غائبا ، فكذلك يتجدد كون المدرك مدركا ، ومن حمل المدرك مدركا ومن حمل كون المدرك مدركا على كونه حيا ، وانتفاء الآفة عنه ، لم يتجه له انفصال عن من يسلك هذا المسلك بعينه فى العلوم والقدر والارادات وان حمل الأدراك على حصول بنية مخصوصة . والجملة المغنية عن التفصيل : أن نفى الادراكات يطرق القوادح الى سبيل اثبات الأعراض »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن الأدلة يجب اطرادها فاذا ثبت أن يحدد حكم لجوهر لم يكن له قبل دليل على ثبوت علة أوجبت ذلك الحكم ، وجب اطراد ذلك فى سائر الأحكام المتجددة . والا كان ذلك كسرا للدليل . واذا انكسر الدليل لم يكن دليلا . فلو صرف كون المدرك مدركا الى بنية مخصوصة ، للزم ذلك أيضا فى سائر الأعراض . وقد ثبتت الأعراض بتجدد أحكامها ، فليجب ذلك فيها طردا .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فاذا ثبت الادراك لما أشرنا اليه ، فاعلموا : أن الادراك لايفتقر الى بنية مخصوصة لمن اثبت الادراك من المعتزلة المجمعون على افتقار الادراك الى بنية مخصوصة . وهذا باطل من أوجه أقربها : أن الادراك الواحد لا يقوم الا بالجوهر الفرد ، ثم لا اثر للجواهر المحيطة بمحل الادراك فى محل الادراك . فان كل جوهر مختص بحيزه ، موصوف باعراضه . وقد يؤثر جوهر فى جوهر آخر ، فاذا ثبت مما ذكرناه : أن الجواهر التى يقدر اجتماعها مع محل الادراك غير مؤثرة فيه ، ووجودها فى حكمها كعدمها ، فيفضى مجموع ذلك الى القطع بنفى اشتراط البنية وتركيبها على صفة مخصوصة . وذلك قاطع فى مقصودنا »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : قد تبين أن الأحكام للجواهر انما هى بقيام أعراضها بها ، ولا يوجب جوهر حكما لجوهر آخر . اذ لو أوجب له حكما لأوجبه لنفسه . وقد استحال أن يوجبه لنفسه بما تقدم ذكره . فكذلك يستحيل أن يوجبه لغيره ، لأن الجواهر متماثلات . وحكم المتماثلين أن يستويا فيما يجب ويجوز ويستحيل . وكذلك لايجوز أن يوجب عرض قائم بمحل حكما لمحل آخر .

اذ لو جاز ذلك ، للزم منه أن يقوم سواد بجوهر ويكون الأســـود بذلك السواد ، غير الجوهر الذى قام به السواد . وكان يجب من ذلك أيضا أن يقوم علم بـ « زيد » ولايكون عالما به ، بل يكون العالم به « عمرو »

وفى بيان استحالة ذلك : أقوى دليل على أن حكم العرض مختص بالمحل الذى قام به . واذا كانت الأحكام [لا] تتوقف على الأعراض . وأن الجواهر لاتوجب أحكاما لجوهر ، علم بمجموع ذلك : أن المدرك انما أدرك لقيام الادراك به ، ووجود الجواهر المماسة له ، لا أثر لهـا فى كونه مدركا . وفى صحة ذلك بطلان البنية التى اشترطها المعتزلة فى الادراك .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« ومما يقوى التمسك به فى نفى اشتراط البنية : أن الشرط حكمه أن يطرد شاهـدا وغائبا ولذلك قالت المعتزلة : انه لما كان كون الحى شرطا فى كونه عالما شاهدا ، لزم القضاء بمثل هغائبا . ولو كان كون المدرك مدركا مشروطا بكونه مبنيا ، للزم وصف البارى تعالى بكونه مبنيا . تعالى الله عن قول المبطلين »**

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : لما جمعت المعتزلة بين الغـائب والشاهد بالشرط ، وان كانت لم تجمع بينهما بالعلة . فالتزموا كون

البارى تعالى حيا حين وجب كونه عالما ، لكون وجوده حيا شرط فى وجوده عالما ، لزمهم على ذلك أن يطردوا الشرط فى مسالة الادراك ، لأنهم جعلوا البنية شرطا فى كون المدرك مدركا ، فلزمهم ن يطردوا ذلك غائبا ، لالتزامهم طرد الشرط • وذلك يقضى عليهم بكون البارى جل وعز مبنيا حين كان مدركا • والحكم بكونه مدركا حكم بكونه جسما • والمعتزلة لاتعتقد كون البارى تعالى جسما • لكن أصولهم الفاسدة وقواعدهم الواهية ساقتهم الى أن يحكموا بكون البارى تعالى جسما ـ تعالى الله عن ذلك ـ وهذا حكم الأصول التى لم تحكم دعائمها ، ولا أسست على الصحة مبانيها •

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « واذا ثبت الادراك وتقرر عدم افتقاره الى بنية وجواز قيامه بالجوهر الفرد ، فنبنى على ذلك أصلا فى ايضاحه بطلان عصمة المعتزلة • وذلك انهم قالوا : لايدرك المدرك بادراك هو الرؤية حتى ينبعث شعاع من ناظر الرائى ويتصل بالمرئى ، فاذا اشتد الشعاع وتحقق انبعاثه من الحاسة على المرئى ، واستقرت قواعده عليه ، ولاقى الطرف الآخر المرئى ، ولم ينب عنه ، فيرى عند ذلك

واذا كان بين المرئى والرائى حجاب كثيف يمنع الشعاع من النفوذ ، لم يره اذا أبعدت المسافة بحيث تنبو الأشعة عنها وتبدد ، فلا يرى البعيد • وان أفرط قربه من الناظر ، وامتنع بافراط القرب انبعاث الأشعة ، لم ير أيضا • ولذلك لم ير داخل الأجفان عندهم ، وحملوا رؤية الرائى عند النظر الى جسم ثقيل على ذلك • فقالوا : الأشعة تنبعث فاذا لاقت جسما صقيلا ، لم تثبت فيه ، اذ لا تضرس للثقيل ، فينعكس الشعاع على الناظر ويتصل به فيدرك نفسه ، واذا

انفرج الشعاع من الاحول وغيره ، لم يدرك المدرك على ماهو عليه ، لعدم اشتداد الشعاع .

فى هذيان طويل لايحتمل هذا المعتقد شرحه »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : اذ قد تبين فيما مضى استحالة اشتراط البنية فاشتراط الاشعة ممتنع بما امتنع به اشتراط البنية .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وكل ماهذوا به مبنى على منع اشعة هى اجسام لطيفة مضيئة من حاسة البصر ، ولا يجوز انبعاثها من غير بنية للعين . واذا ابطلنا بما قدمنا ، افتقار الادراك وكون المدرك مدركا الى بنية ، فذلك يتضمن افساد مارتبوه على البنية لامحالة »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : قد تقدم فيما مضى أن الاحكام للجواهر ثابتة لها باعراضها ، وتقدم أن الجواهر والاجسام لا أثر لها فى قيام عرض بجوهر ، وليس فى الاعراض مايشترط فيه وجود جوهرين الا للتاليف والمماسة ، لان ذينك العرضين لايعقل معناهما الا مع تقدير جوهرين . فاذا ثبت هذا الاصل تبين منه استحالة اشتراط انبعاث الاشعة فى كون المدرك مدركا .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ثم الشعاع اجسام لطيفة فى داخل العين تبعث منها عند فتح الأجفان . فيقال لهم : ما الذى يوجب انبعاثها ؟ وهلا استقرت فى أحيازها ؟ وما الموجب لانقباضها وانبساطها ؟ فان زعموا : ان فى الحاسة اعتمادات توجب دفع الاشعة فذلك على فساد أصلهم فى التولد ، وهم غير مساعدين عليه . ثم عندهم ان الاعتمادات اللازمة تكون سفلية كالاعتمادات الثقيلة . وعلوية

كاعتمادات لهيب النار اذا اضطرمت . فأما ساير الجهات فالاعتمادات فيها مجتلبة مكتسبة . والناظر ليس يجتلب اعتماد على جهة كما يجتلبه اذا حاول دفع ثقيل يمنة أو يسرة » ..

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : هذا الالزام الذي الزمهم الامام صحيح ، لأن الأشعة اذا كانت متصلة بالحاسة المدركة فكيف يفرضون حركتها وانقباضها ، وانبساطها ؟ وهلا كانت ساكنة ؟ فإن زعموا : أن الاعتمادات على من أثبتها هى المقتضية للانقباض والانبساط وهذا خوض منه فى التولد . والتولد باطل . على ما سنبطل في بابه :

ثم هذه الاعتمادات لاتخلو من أن تكون طبيعية كما يزعم الطبائعيون ، واما أن تكون مجتلبة . فان زعموا : انها طبيعية فلا يوجد ذلك الا فى جسمين ثقيل أو خفيف . والثقيل من الأجسام الأرض والماء فانهما يطلبان المركز . الا ترى انك اذا سقط حجر من يدك أو ماء من زق . وانت في موضع عالي ، فان ذينك الجسمين يطلبان المركز وهما الذاهبان الى الوسط . واعتماد جسمين خفيفين يطلبان العلو وهما الهواء والنار . ألا ترى انك [اذا] نفخت زقا حتى امتلأ من الهواء ، ثم مهرته ، وادخلته فى ماء تغمره ، ثم حللت وكاء ذلك الزق ، فان الهواء يخرج منه ، ويذهب علوا لدورانه حول الوسط . وكذلك الجذوة من النار ، لاتزال تضطرم طالبة الدوران حول الوسط . وهذان الجسمان خفيفان وغير هذين الاعتمادين ، انما يكون مجتلبا الا ترى انك تأخذ الحجر الثقيل الطالب للوسط ، وترمى به الى الهواء ، فيمر ذاهبا باعتماد مجلب لا باعتماد طبيعى ؟ وكذلك ضغط الهواء في الماء ، بأن تأخذ حفنة فتكبها على صفحة الماء ، ضاغطا لها حتى تصل الى الأرض والهواء حاصل فى الحفنة . فاذا تركت ضغطها انسل الهواء ذاهبا ، دائرا حول الوسط . وهذه الاعتمادات التى فى العين ليست طبيعية ، لأنها لم تذهب حول الوسط ولا الى الوسط ، فلم يبق الا [أن]

يكون مجتلبا . والمجتلب لايكون الا بقصد القاصد الى ذلك الاختلاف . والناظر لايعلم قصده الى اجتلاب اعتماد .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « وان قالوا انما ينبعث الشعاع **بحركات الحدقة والاجفان . فذلك محال . فان من يصطلم أجفانه ، يرى اذا سكنت حدقته . فاذا ثبت أنه ليس انبعاث الاشعة موجبا ، وان عد من خلق الله ؛ فلزم أن يقدر جواز عدم خلقه حتى يجوز أن يفتح الحى المدرك غير المؤوف عينه ، وترتفع الحواجب ولا يريد الله تعالى انبعاث الشعاع ، فلا يرى عند ذلك شيئا »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا ردوا تلك الاعتمادات الى حركة الحدقة والاجفان ؛ يسئلون عمن سكن حدقته واجفانه ولم يكتسب فيهما حركة فلا باعث للشعاع على هذا . وكذلك من قطعت أجفانه وبقيت حدقته وسكنها ولم يحركها فى جهة ، فحقه أن لا يرى . وهم يزعمون انه لابد له من أن يرى فى هذه الصورة المفروضة . واذا ثبت من هذه الادلة المقامة أن انبعاث الاشعة ليس موجبا للرؤية . وقد وجدت الرؤية . فحق ذلك أن يصرف الى خلق الله جل وعز .

واذا كان الامر كذلك جاز أن يفتح السليم البصر عينه ، ولا يرى شيئا . اذا لم يخلق الله جل وعز الادراك له ، لان خلق الادراك جائز . والجائز متردد بين العدم والوجود . وهـذا حكم التجويز العقلى . وأما العادة المطردة وسنة الله المستبتة ، فهو أن يرى السليم الحاسة فى هذا الفرض الذى فرضناه .

وقول الامام « وهذا من أمحل المحال » ان كان أراد الامام بقوله « أمحل » تفضيل المحاليه . فهو خطأ . لان الميم فى المحال زائدة ، وعين الكلمة الواو أو الياء المنقلبة منها فى المضارع ، فكان حقه أن يقول : من أحول المحال أو أحيل المحال . هذا على رأى من يجوز

بناء التفضيل من أفعل ، وإن كان أراد بأمحل أفعل من المحل الذى هو الكذب ، كما قال الشاعر :

محول كذوب يجعل الله جنة .

فان ذلك جائز لأن المخبر عن ثبوت المحال كاذب .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يصعب موقعه عليهم : أن نقول لئن كان الجوهر يرى الاتصال الشعاع به ، فما بال لونه يرى وهو عرض . وقد رئى . ولايجوز الاتصال بالأعراض ؟ فان قالوا : انما يرى ما يتصل به شعاع أو ما يقوم بما يتصل به الشعاع فنقول : مفاد ذلك يلزمكم جواز رؤية الطعوم والروائح ، لأنها تقوم بما يتصل الشعاع به »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : حكم الشرط أن يستقل بتصحيح مشروطه ، فاذا زعمت المعتزلة أن اتصال الشعاع بالمرئى هو شرط فى صحة رؤيته ، أبطل ذلك عليهم برؤية العرض ، فانا نرى السواد والبياض . وتختلف الأئمة فى رؤية الحركات . فمنهم من يجوز رؤيتها - وهو الأظهر - لأنا نفرق بين حال الرجل مثلا واقفا ساكنا ، وبين حاله ماشيا وجاريا ، كما نفرق بين حاله وهو أبيض مثلا واقفا ساكنا ، وبين حاله ماشيا وجاريا ، كما نفرق بين حاله وهو أبيض وبين حالة وهو أسود . ومنهم من قال : ان الحركة لاتدرك ، لأن الرجل اذا كان فى سفينة والريح تجرى بها ، فينام ثم يستيقظ فانه لايفرق بين حاله عند استيقاظه وبين حاله قبل نومه فلو كانت الحركة مرئية ، لفرق المدرك بين الحركتين كما يفرق بين تضاد البياض والسواد . وهذا مخيل جدا . فاذا تبين ان الاعراض تدرك واتصال الأشعة لايصح فيها ، اذ لايتصل متصل الا بجسم ، فقد بطل على هذا قول المعتزلة ان المصحح للرؤية

اتصال الشعاع بالمرئى ، لاننا أريناهم مرئيا لايجوز أن يتصل بــه شعاع .

ثم ان المعتزلة لما الزموا هذا راموا أن ينفصلوا عنه . بأن قالوا : المرئى لابد أن يتصل به الشعاع أو يقوم بما يتصل به الشعاع . فيقـــال لهم عند : ذلك جوزوا رؤية العلوم والارادات والقدر ، وغير ذلك من الأعراض التى أجرى الله العادة بأن لاترى . فانها وان لم يتصل بهـا الشعاع ، فقد قامت بالجسم الذى تتصل به الأشعة . فقد انكسر شرطهم . والشرط إذا انكسر بطل كونه شرطا . لاسيما على رأى من يرى أن الشرط علة فى صحة المشروط . ولا شك أن العلة إذ لم تطرد لم تكن علة .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ونقول لهم ايضا : عندكم أن الجوهر الفرد لو مثل فى سمت الشعاع لما رئى . وقد اتصل الشعاع على استداد به ؛ ولقد قدرنا انضمام جواهر اليه لما خصه من الشعاع الا مما اتصل به ، اذ قدر فردا . وكل ذلك دال على بطلان الاشــعة من الناظر واتصالها منه » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الزام صحيح يبطل ماادعوه من اتصال الشعاع بالمرئى ، لأن الجوهر الفرد غير مرئى مع اتصـــال الشعاع به عندهم . فلو كان المصحح للرؤية اتصـــال الاشـــعة لرئى الجوهر الفرد كما يرى الجسم . وفى امتناع رؤيته دليل على بطـــلان كون الأشعة مصححا للرؤية .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « واذا اســتدل المخـــالفون على ما اعتقدوه من انبعاث الأشعة » الى آخر الفصل :

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ان الله عز وجل جعل قضايا العقل ثلاثا : ضروريا ومستحيلا وممكنا . فالضروري لابد من حصوله ووجوده . والمحال لابد من عدمه . والممكن متردد بين العدم والوجود . والبارى جل وعز أجرى عادات طردها ولم يخرقها الا معجزة لنبى أو كرامة لولي . فرأى القدماء ومن تابعهم من المعتزلة أن حكم العادات ماطرادها كحكم الضرورة التى لابد من حصولها ووجودها . ولما رأوا العادات بأن القرب المفرط والبعد المفرط يمنع ذلك كله من الرؤية ، ظنوا أن ذلك قضية عقلية ضرورية لايجوز عدمها بحال . ومن قال بهذا يلزمه انكار معجزات الانبياء . فانا نعلم أن الخشب ليس فيه حياة ولاتقوم به حركة اختيارية . ثم انا علمنا بالتواتر المؤدى الى العلم الضرورى : أن الله جل وعز قلب عصى موسى حية تسعى ، ونعلم أيضا أن ابراهيم الخليل ـ على نبينا وعليه السلام ـ لم تحرقه النار مع اطراد العادة . على أن النار محرقة . فهذا كله وان أطرد واستتب ، فانما ذلك عادة أجراها الله جل وعز ولو شاء ان يخرقها لانخرقت .

وكان رسول الله ﷺ يري من ورائه . قال ﷺ : أترون أنه يخفى على ركوعكم وسجودكم وخشوعكم ؟ انى لأراكم من وراء ظهرى » ولم تكن مقابلته للمرئيات مصححا لرؤيته لها .

وكذلك الشبع والرى . أجرى الله العادة بانهما يوجدان بعد الأكل والشرب . واذا خرق الله العادة جاز ان يوجدا دون تقدم أكل ولاشرب . ولما نهى رسول الله ﷺ اصحابه عن الوصال ، فقالوا له : يارسول الله انك تواصل ، قال عند ذلك : « انى لست كهيئتكم . انى ابيت يطعمنى ربى ويسقينى » فقد جاء شبعه وريه على غير الطريق المعتاد .

ودعوى المعتزلة أن البعد المفرط مانع من الرؤية ينقض عليهم رؤيتنا الكواكب . الا ترى أنا نرى الكواكب الثابتة وهى فى الفلك

الثامن . ونرى « زحل » وهو فى الفلك السبع . ونـرى « المشترى » وهو فى الفلك السادس . وكذلك نرى سائر الدرارى على بعد أفلاكهـا منا . وكذلك دعواهم أن الحجب مانعة من الرؤية منتقض عليهم برؤيتنا ما وراء الأجسام الشفافة كالبلور والزجاج وغير ذلك ، فانها حجب كان حقها أن تمنع الأشعة من الاتصال بالمرئى .

فعلم بذلك كله : أنها عادات أجراها الله جل وعز واذا شاء خرقها خرقها .

روى أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه كان يخطب ذات يوم على منبر رسول الله ﷺ وكان قد وجه « سارية » أميرا من أمرائه لقتال الكفار بـ « نهاوند » وأراه الله ذلك الجيش . والمشركون قد أرادوا اغتيالهم بكمين . كانوا قد كمنوه . وكان بقرب سارية جبل ، فقطع « عمر » ما كان من خطبته . وقال : سارية الجبل فاسمع الله سارية صوته ، فاستند الى الجبل ، هو ومن معه من المسلمين . وكفاهم الله كيـد المشركين . ثم فتح الله للمسلمين فيهم فهزموهم .

فصـــل
فى الادراكـــات

قال الإمام أبو المعالى : « الادراكات خمسة » الى اخر الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا أطلق المسلمون الادراك فانهم يريدون الصفة التى تقوم بالمدرك ، فيكون بها مدركا ، كما أن العلم صفة تقوم بالعالم فيكون بها عالما . فالمبصر مدرك بادراك هـو المبصر ، وكذلك السامع وكذلك الشام ، له ادراك يدرك بها المشمومات ، والذائق له ادراك يدرك بها المذوقـات من المطعومـات والمشروبات . واللامس له ادراك يدرك به اللين والخشن والحار والبارد . والحاسة

تطلق على الجارحة التى يقوم الادراك بجزء منها كالعين فى حق المبصرات ، والأنف فى حق المشمومات ، والفم فى حق المطعومات . وجميع جسد الانسان فى حق الملموسات . وأما الشم والذوق واللمس ، وان عبر بها عن الادراكات ، فليست ادراكات .

ألا ترى انك تقول شممت التفاحة فلم أدرك ريحها ، وذقت الشىء فلم أجد طعمه ، ولمست النار فلم ادرك حرارتها ؟ فلو كانت هذه الأشياء هى نفوس الادراكات ، لكان فى هذا جمع بين النفى والادراكات . ومحال تقدير الشىء منفيا ثابتا فى حال . ومن الادراكات التى لابد من اثباته وجدان الانسان آلمه ولذته وحزنه وفرحه . ولا ينبغى أن يظن بهذا انه راجع الى العلم . لانا نعلم على الضرورة . فجرى العادة أن المضروب بالسياط بحضرتنا متألم لامحالة ، فنعلم تألمه ولا ندرك ألمه . فلو لم يكن هنالك الا العلم لوجب أن نتألم كما يتألم . لاننا عالمون بتألمه ، أو نترفه كما يترفه . فلما باينت حاله حالنا ، علمنا أن ذلك انما كان لأنه قام به ادراك للألم ولم يقم بنا .

فصل
كل موجود يجوز أن يرى

قال الإمام أبو المعالى : «اتفق اهل الحق على ان كل موجود ، يجوز أن يرى . وذهب المحققون منهم : الى أن كل ادراك يجوز تعلقه بقبيل من الموجودات فى مجرى العادات » الى آخر الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المصحح للرؤية عند أهل الحق : الوجود . اذ لو قال قائل : ان المدرك انما هى الأجسام للزم من ذلك إلا يدرك . ولو زعم أن المدرك هى الأعراض ، للزم منه ألا يرى الأجسام ولما وجدنا الرؤية تعم الأجسام والأعراض ، وعلمنا أن الحال التى يجتمعان فيها انما هو الوجود ، قضينا بأن كل موجود يجوز أن يدرك .

وان كانت العادة قد جرت بأن بعض الموجودات لاتدرك • كالبارى جل وعز الذى لاندركه في الدنيا ، وكالعلوم والإدراكات فإنها ذاك جرى عادة • وكل ادراك يتعلق بقبيل من المدركات ، فانه يجوز ان يتعلق بسائر المدركات ، التى لم تجر العادة بأن يدرك بها ، فادراك البصر يجوز ان تدرك به بالمسموعات والمذوقات والمشمومات •

فان قيل : اذا قلتم بأن كل موجود يجوز أن يدرك فما تقولون في الادراك ؟ أيجوز أن يدرك أم لا ؟ فان قلتم : انه يجوز أن يدرك ، أفيدرك بنفسه كما يعلم العالم علمه بنفس ذلك العلم ، أم تقولون انه يجوز أن يدرك بادراك آخر ؟ وان قلتم ذلك لزم منه ان يجوز ادراك الادراك ويتسلسل ذلك • قلنا : لايجوز أن يكون الادراك مدركا بنفسه ، اذ لو كان مدركا بنفسه لوجب أن ندركه فى وقتنا • لأن الادراك انما يتعلق بالمدرك لنفسه • ولما لم يكن الأمر كذلك ، علمنا أنه يجوز أن يدرك بادراك آخر •

والذى الزموه من أن ذلك الادراك كان يجوز أن يدرك ، فانا نجوز ذلك مالم يؤدى الأمر الى وجود مالا يتناهى ، وكل ما لم ندركه فانما لم ندركه لمانع بنا فى الادراك • لكن الموانع القائمة بغير المدرك ، يجوز أن ندركها حين لم تقم بنا ، فنعدم ادراكنا •

فصـــل

الموانع من الإدراك

قال الإمام أبو المعالى : « كل ما يجوز ان تدرك فانما لاندركه لقيام مانع مضاد لادراك مايجوز ادراكه » الى آخر الفصل •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم ان الجوهر القابـل لعرض وضده فانه لايخلو عن أحدهما ، فلابد أن يكون للادراك ضـد هو مانع منه ، ومضاد له • فاذا لم يقم بنا ادراك قام بنا ضده • ولو

أن مدعيا يدعى أن الادراك لا ضد له ، للزم أن يقوم الادراك بمدرك أبدا . ولا يزول عنه لأن العرض الذى لاضد له ، لايخلو المحل عنه بوجه . والموانع متعددة حسب تعدد الادراكات . وهذه الموانع التى اثبتناها ، لم تثبتها المعتزلة . وصرفت هذا الى القرب والبعد المفرطين ، وعدم انبعاث الأشعة . وتلك الشروط التى تقدم نقلها وكذلك العماء ليس عندهم صفة قائمة بالأعمى ، وانما هو انتقاض بنية الحاسة والقائل بهذا يضطره الى انكار الأعراض ، حتى يجعل السهو والذهول والغفلة والآلام وغير ذلك راجعة الى انتقاض البنية . وكل مادل على اثبات الأعراض وكونها مغايرة للجواهر ، فانه دال على ثبوت هذه المذكورات أعراضا . وفيما تقدم فى اثبات الأعراض كفاية . ومن شاء يجدد بها عهدا ، فليجدده هنالك .

فصل
رؤية الله تعالى

قال الإمام أبو المعالى : **« ذكرنا من مذهب اهل الحق أن البارى سبحانه وتعالى يجوز أن يرى . ونقلنا مخالفة المخالفين . ثم معظم المعتزلة متفقون على أن البارى تعالى يرى نفسه . وهو فى معتقد هؤلاء يستحيل أن يرى بالحواس ، ويستحيل أن يرى من غير حاسة »**

قال الإمام أبو المعالى : لما اشترط المعتزلة فى الادراك اتصال الأشعة بالمدرك ، استحال على رأيهم هذا أن يرى البارى تعالى . لاستحالة اتصالات الأشعة به . اذ لا تتصل الأشعة الا بجسم . واستحال عندهم أيضا أن يدركوه من غير حاسة ، لأنهم يعتقدون أن جرى العادات ثابته ثبوت القضايا العقلية .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « وذهبت شرذمة من المعتزلة الى ان البارى تعالى يرى نفسه . وانما يمتنع عن المحدثين من حيث يرون بالحاسة ، واتصال الأشعة . وذهب « الكعبى » وصحبه الى أنه تعالى لايرى . ولايرى نفسه ولا غيره . وهذا مذهب الكفار »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء لم يوجبوا للبارى تعالى حكم الادراك . وانما يرجع كونه سميعا بصيرا الى كونه عالما . فلهذا منعوا كونه رائيا لنفسه . وقد سبق دليل اثبات كونه سميعا بصيرا فيما تقدم .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « والذى نعول عليه فى اثبات جواز الرؤية بمدارك العقول أن نقول : قد أدركنا شاهدا ، مختلفات وهى الجواهر والالوان . وحقيقة الوجود يشترط فيها المختلفات وانما يؤوول اختلافها الى أحوالها وصفات أنفسها . والرؤية لاتتعلق بالأحوال فان كل مايرى ويميز على الحقيقة فى حكم الادراك فهو ذات على الحقيقة ، والأحوال ليست بذوات . فاذا تقرر بضرورة العقل أن الادراك لايتعلق الا بالوجود وحقيقة الوجود لاتختلف . فاذا رئى موجود ، لزم تجويز رؤية كل موجود ، كما أنه اذا رئى جوهر لزم تجويز رؤية كل جوهر ، وهذا قاطع فى اثبات ما نبغيه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا كما قال الامام . لأنا اذا رأينا الأجسام تدرك ، وبعض الأعراض تدرك ، ومخالفة الأعراض الجوهر ، بين ظاهر . ونعلم أن الجسم مارئى لكونه جسما ، اذ لو كان الأمر كذلك ، لم يرى العرض . وكذلك نعلم أن مارئى من الأعراض

لم ير لكونه عرضا ، اذ لو كان الأمر كذلك لم تر الاجسام . والأمـــر الذى يجتمع فيه الجوهر والعرض ، هــو الموجــود ، فعلمنا بذلك أن المصحح للرؤية هو الوجود .

فان قيل : هلا جعلتم الحدوث هو الذى يصحح الرؤية من حيث اجتمع فيه الجوهر والعرض ؟ قلنا : الحدوث لا يرجع الى ثبوت ، وانما يرجع الى نفى . لأن حقيقته : ما وجد بعد أن لم يوجد والنفى لايثبت حكما ولا يصحح مشروطا ، لاسيما على رأى من يرى أن الشرط علة فى صحة المشروط ، والنفى لايكون علة . والمعترض بهذا قصده نفى رؤية الله جل وعز لأنه اذا جعل الحدوث هو المصحح للرؤية والبارى جل وعز قديم ، فخرج عن حكم ذلك الشرط .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيـل : لو كانت الرؤيـــة لاتتعلق الا بالوجود لما أدرك المدرك اختلاف المدركات ؟ وهـــذا السؤال وجهه « البهشـمية » فان من أصلهـم أن الادراك لا يتعلق بالوجــود ، وانما يتعلق بخاص وصف المدرك . والذى ذكروه فى نهاية التناقض الى آخر قولهم » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « ابن الجبائى » لمـــا أثبت الحال زعم أنها لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة . وكان هذا رأيه لئلا يتخيل متخيل الحال ذاتا . فاذا منع أن تكون معلومة فكيف يصح أن يقدرها مدركة ، وتعلق الادراك أخص من تعلق العلم ؟ لان العلم يتعلق بقضايا العقل الثلاثة : الواجب والجائز والمستحيل . فقد تعلق بالنفى المحض والعدم الخالص . وأما الادراك فانه لا يتعلق بالموجود على رأينا أو ببعض الموجودات على رأيهم . ثم كل مدرك للشىء عالم به ، واثبات ادراك لم يصحبه علم محال .

فان قال « الجبائى » : ما بال الأحوال علمت عند ادراك الوجود ؟

فانه يقال لهم : هـــذا كادعائكم أن العلم بالوجود حصل عند ادراك الأحوال . ولا ينكر تلازم أمرين . الا ترى أن الارادة للشىء تقـارن العلم به على اختلاف حكم الارادة وحكم العلم ؟ وكذلك الألم اذا قام بمحل فان العلم به يقوم أيضا بذلك المحل .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « واما من نفى جواز الرؤية . فمما يعولون عليه : أن البارى تعالى لو كان مرئيا ، لرأيناه فى وقتنا . اذ الموانع منتفية . وهى القـــرب والبعـد المفرطان والحجب الحائلة ونحوها . فلما لم نره كان ذلك دالا على انا لا نراه لاستحالة رؤيته . فنقول لهم : لم حصرتم الموانع فيما ذكرتموه ؟ ولم انكرتم مزيدا عليها » الى آخر قوله

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : كل من أراد حصر أمـــر ما ، واستدل بانه لم يشاهد غير ما انحصر له ، فانه مقصر فى استدلاله غير آت ببرهان ولا حجة . وماهو الا بمنزلة من قال : انا لم نشاهد الا سماء واحدة . فلا نثبت غيرها من السموات . وهو من القصور بحيث لايخفى ولا يرتاب فى سقوطه . فاذا قال هؤلاء : لو كانت الموانع غير ماذكرنا ، لأحطنا بها علما . فيقال لهم عند ذلك : المخلوقون عرضه للزلل ، ومظنة للغلط . ومتى تحصلت لهم الاحاطه بالمعلومات حتى يجعلوا بحثهـــم ونظرهم شاهدا لاصابتهم ودليلا على صحة دعواهم ؟

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ثم نقول : بم تنكرون على من يزعم أنا لم نره لموانع قائمة بالحاسة مضادة لادراكه ؟ فان قالوا مفاد هذا المذهب يفضى بمعتقده الى أن يجوز أن تكون بحضرته اطـلال وأشخاص وأطواد شامخة وجبال راسخة وهو لا يراها ، اذ لم يخـلق

له الادراك لها • والتزام ذلك جهل وانسلال عن موجب العقل • قلنا : هذا الذى ذكرتموه تعويل على تهويل لا تحصيل له » الى آخر قوله •

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : العادات التى أجراها الله ـ جل وعز ـ لايجوز للعاقل ان يعتقد أن تنخرق الا معجزه لنبى ، وقد اجرى الله العادة بأن يدرك المدرك المدركات • فهذه العادة لايجوز للعاقل أن يعتقد انخراقها فى غير موضعها فلو كانت بحضرتنا أطواد وجبال ، لأدركناها •

ثم يقال لهؤلاء : جوزوا أيضا فى حق الذى يغمض أجفانه أن يكون الله جل وعز قد خلق فى حال تغميضه لأجفانه جبالا وأطوادا • وهذا مالا يصح أن يعتقده نبى وان كانت قدرة الله جل وعز متسعة لذلك • وكما انا نعلم أن الله جل وعز قادر على أن ينشىء بشرا سويا من غير أن يردده فى أطوار الخلق ومن غير أن تحجبه مشيمة أو سجن فى رحم • كل ذلك جائز ، ومع جواز ذلك لا نتشكك اذا رأينا انسانا لم نعلمه قبل ، فى أنه لم يدر فى أطوار الخلق ، بل أنشاه الله فى وقته • هذا ما لاسبيل لنا الى تجويزه ، وكذلك نعلم أن الله جل وعز قادر على أن يرد دجلة » دما و « الفرات » لبنا محضا • ولا يجوز حصول ذلك ووقوعه • ولا يتشكك فى أن ذلك لم يقع •

فجرى العادات أمر حصل العالم الضرورى لنا باطرادها ، حتى اذا شاء الله جل وعز خرقها لمن خرقت له من الرسل استلب من صدور العقلاء ذلك العلم الضرورى • الا ترى أن نبينا ﷺ قد خصص برؤية الملائكة بحضرة أصحابه ، وأصحابه محجوبون عن رؤيتهم ، لما كان ذلك الزمان زمان انخراق العادات ووقت ظهور المعجزات على غير المعتاد المألوف •

❋ ❋ ❋

قال الإمام أبو المعالى :- « ومن شبههم ما اذا حقق رجع الى محض الدعوى . مثل قولهم : الرائى يجب أن تكون مقابلا للمرئى او فى حكم المقابل ، فيقال لهم فى هذا الضرب : أعلمتم ما ادعيتموه ضرورة أم علمتموه نظرا ؟ فان ادعوا العلم الضرورى ونسبوا خصومهم الى جحده سقطت محاجتهم » الى آخر الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لان كل من ادعى الضرورة فى موطن النظر كان مباهتا ، وادعى عليه أنه يعلم فساد مازعمه ضرورة . ولو قبلت منه هذه الدعوى ، لصح لمجسم أن يقول : لا نعقل موجودا ليس فى داخل العالم ولا خارجه ، ولا مجامع له ولا مفارق . فان شبه المعتزلة فى نفى الرؤية كشبه المجسمة . فان ظنوا أنها توصلهم الى العلم . قيل لهم : فالتزموا أيضا شبه المجسمة ، لانها فى نمط شبهكم . فاذا اثبتم التجسيم لم يستحل عندكم جواز الرؤية .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وينبغى للمبتدىء فى هذا الفن أن لايغفل عن معارضتهم بالعلم ، لانا كما نعلم الله جل وعز لايمتنع أن ندركه . لأن الادراك طريق الى العلم »

فصل

رؤية الله تعالى فى الجنة

« قد ثبت بموجب العقل جواز رؤية البارى تعالى . وهذا الفصل يشتمل على أن الرؤية ستكون فى الجنان ، وعدا من الله تعالى صدقا وقولا حقا . والدليل عليه من نص الكتاب قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة ، الى ربها ناظرة » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : النظر يقع فى كلام العرب على وجوه : أحدها : ما يتعدى فعله الى مفعول بنفسه . تقول : نظرت

الرجل بمعنى أبصرته . قال الله تعالى : « أنظرونا نقتبس من نوركم »
[الحديد ١٣]

وقال امرؤ القيس
فاتكما ان تنظرونا ساعة
أى تنتظرانى

ومنه مالا يتعدى فعله الا بحرف جر ، ثم ينقسم ذلك . فان كان المقصد به الرؤية تعدى بالى . تقول نظرت اليك ، وان كان بمعنى الرحمة تعدى باللام ، تقول نظر الولى لليتيم . وان كان النظر بمعنى الفكر تعدى بفى تقول : نظرت فى العلم أى فكرت فيه . وهذا لاخفاء به فى مقتضى اللغة . والبارى جل وعز قد وصل « ناظره » بالى . فى قوله : « الى ربها ناظرة » فوجب أن يكون النظر هنا بمعنى الرؤية . وهو نص لا وجه من الخروج عنه .

***

قال الإمام أبو المعالى : « فان عارضونا بقوله تعالى : لاتدركه الأبصار » قلنا : فى الكلام على هذه الآية مسالك . منها : أن نقول الرب سبحانه وتعالى لايدرك ، جريا على ظاهر الآية بل يرى » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ذكر أن « القاضى أبا بكر » لما استجلبه « عضد الدولة » من « البصرة » الى « الكوفة » وكان عنده رؤساء المعتزلة . وكان لرئيسهم مجلس يختص به ، قد وثر له . فجاء « القاضى أبو بكر » فجلس فيه . وكان ذلك بمرأى من « عضد الدولة » وكان محتجبا عن أهل المجلس ، فأحفظه ذلك وساءه أن يستشرف الى تلك المرتبة من غير أن يعرض عليه الجلوس فيها . فلما حضر رئيس المعتزلة أرادوا مفاتحته بالسؤال . فقال له : بم تستدل على أن الله جل

وعز – يرى فى القيامة ؟ وما حجتك عليه من القرآن ؟ فقال له : دليلى قوله سبحانه وتعالى : « لاتدركه الأبصار » فجعل بعضهم ينظر الى بعض وقالوا : ما نظنه الا لم يفهم السائل ، بل ظن أنه يسأل عن انكار الرؤية فجاء بدليلنا . فاعادوا عليه . وقالوا له لم نسألك عن مذهبنا ودليلنا ، اذ نحن نفى الرؤية وانما سألناك عن دليلك على اثباتها . فقال لهم عند ذلك القاضى : قد أتيتكم بالدليل . قالوا : فاين وجه الدليل ؟ فقال لهم : أتقولون بدليل الخطاب أم لا ؟ فقالوا : نقول به . فاذا التزمتم القول به ، فان تقدير الآية لاتراه الأبصار مدركا محاطا به . ودليله أنه ماتراه (١) غير مدرك ولا محاط به . فعرفوا عند ذلك بعد غوره فى النظر وسداد فكره فى الجدل والخصام (٢) .

---

(١) من الممكن أن تقرأ : ماتراءى

(٢) لو نظر انسان فى عجائب الدنيا . وقال : رأيت الله . فمعنى قوله انه لما رأى الآثار الدالة عليه ، فكأنه رأى الله . ومثل ذلك مالو قرأ انسان عن « مكة المكرمة » وسمع عنها ممن زارها واستيقن بوجودها ، فانه يقول : رأيت مكة أى علمت بها علما مؤكدا منزلا منزلة الرؤية . لكن لايقول أحطت بها علما ، أو أدركت كل شىء فيها . لأن الاحاطة والادراك لايكونان الا بالبصر . أى لا يكون الادراك الا لمن أحاط بالشىء المرئى بالبصر من جميع جوانبه . ففى الآية الكريمة نفى الادراك ، لا نفى الرؤية . لماذا ؟ لأن الآثار الدالة على الله تنزل منزلة رؤيته أى العلم به . والادراك متعذر بوسائل الادراك التى منها سلامة العين للبصر . والرؤية على الحقيقة هى النظر الى الشىء بالعين والرؤية على المجاز هى العلم بالشىء ولو لم ينظر اليه . فالله تعالى يقول لنبيه ﷺ وللمسلمين : « ألم تر كيف فعل ربك بعاد » ؟ وهو لم ير ، والمسلمون لم يروا . ولأن المعنى المجازى يجوز رؤية الله بمعنى العلم به ، لم يقل الله تعالى لاتراه الأبصار ، بل قال : « لا تدركه الأبصار » لينفى رؤية البصر على المعنى الحقيقى . فان رؤية البصر هى التى يتسنى بها الادراك . ورؤية الله بالبصر ممتنعة بنص القرآن . فى قوله لموسى عليه السلام : « لن ترانى » وفى قوله : « ليس كمثله شىء » =

ولما كان الادراك لفظا مشتركا بين ادراك الثمرة وهو انتهاؤها الى نضجها وادراك المطلوب وهو الانتهاء اليه قال الله تعالى : « لاتخاف دركا ولا تخشى » والى الاحاطة بقول أدرك فلان علما كثيرا ، وجب أن يكون البارى تعالى غير مدرك ، اذ ليس منتهى اليه ولا محاطا بـــه ؛ فكما يعلم ولا يحاط به كذلك أيضا يرى ولا يحاط به . ثم ان الآية عامة لم تختص بوقت فيجوز ان يكون المراد : « لا تدركه الأبصار » وهو فى الدنيا . والآية التى استدللنا بها دالة على اثبات الرؤية فى وقت معلوم . فانبغى أن يحمل المطلق من هذه الآية على المقيد فى الآية التى استدللنا بها .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وان عارضوا بقوله تعالى فى جواب موسى عليه السلام « لن ترانى » فهذه الآية من أصدق الأدلة على جواز الرؤية » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : عقيدة الايمان لا تصح الا لمن عرف صفات الله الواجبة له ، وعرف مايستحيل عليه وما يجوز منه ، فمن عكس الأمر فجعل المستحيل جائزا والجائز مستحيلا ، لم يكـــن عالما بالله . ومن لم يكن عالما بالله فليس مؤمنا به . وقد علمنا أن منصب النبوة ومرتبة التكليم عظيمة شريفة فكيف يظن ممن أصطفى للرســالة وخص بالتكليم أن يعتقد فيما يستحيل على الله عند المعتزلة الجواز ، والمعتزلة ينسبون مجوزى الرؤية الى التكفير ؟ وان رفقوا بهم نسبوهم الى التضليل . والأنبياء صلوات الله عليهم لهم الدرجة العليا . وهـــم المعصومون صلوات الله عليهم أجمعين .

= وما جاء من ان الكفار محجوبون عن ربهم ، فتأويله أنهم محجوبون عن رحمته ، لا عن ذاته . وما جاء من أن الوجوه الناضرة تنظر الى ربها . فتأويله أنها تنظر الى نعمه وآلائه .

وما اقبح ممن انعقدت ربقة الاسلام فى عنقه أن يظن بنفسه أنه يفطن من تنزيه البارى جل وعز الى ما غفل عنه موسى الكليم .

قال الإمام أبو المعالى : « وان قال منهم قائل : إنما يسال موسى علما ضروريا وعبر عنه بالرؤية . قيل له : **الرؤية المعبر عنها بالنظر الموصول بالى ، نص فى الرؤية ، ثم الجواب يحمل على حسب الخطاب ، فما بال المعتزلة حملوا « لن ترانى » على نفى الرؤية ، وحملوا السؤال فى صدر الآية على غير الرؤية ؟ »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « هذا صحيح لأنهم اذا جعلوا قوله « لن ترانى » دليلا على نفى الرؤية ، انبغى أن يكون قوله : « رب أرنى انظر اليك » سؤلا للرؤية . وان حملوا النظر المسؤول فى معنى العلم الضرورى ، وكان « لن ترانى » نفيا للعلم الضرورى ، سقط حجاجهم بذلك علينا .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وان قال منهم قائل : انما سأل الرؤية لقومه ، قطعا لمعاذيرهم اذ كانوا يسألونه ان يرهم الله جهرة . قيل لهم : هذا مخالفه للنص فانه عليه السلام أضاف الرؤية المسؤولة لنفسه ، حيث قال : « أرنى انظر اليك » ثم كيف يظن بالكليم أن يسال ربه مايعلم استحالته فى حكمه لأجل قومه ؟ ولما سالوه وقد جاوزوا البحر فى أن يجعل لهم الها ، قال لهم : « انكم قوم تجهلون »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : فى إختصاصه صلوات الله عليه سؤال الرؤية دليل على أنه لم يسالها الا لنفسه ، لأنه صلوات الله عليه لما كرمه الله بالتكليم شوقه سماع الكلام الى الرؤية ، فسالها لنفسه كما اختصت نفسه بسماع الكلام . ولو كان قومه السائلين وهو يعلم

استحالة ذلك على الله جل وعز لم يسالها كما ذهلهم حين سالوه أن يجعر لهم اصناما يعبدونها وآلهة يعظمونها .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « وقد ذهبت شرذمة من المعتزلة الى أن موسى عليه السلام كان يعتقد جواز الرؤية غالطا » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من اعتقد هذا فقد أزرى بالأنبياء صلوات الله عليهم وجوز فى حقهم أن يعتقدوا أن ربهم جسما على الغلط ، حتى يبين لهم ذلك . فاذا كان الايمان لايتحصل الا لمن علم ربه بصفاته الواجبة له ، أو الجائزة وما يستحيل عليه فكيف لايكون ذلك فى حق الأنبياء ولهم المرتبة الرفيعة والدرجة العلية ؟

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « فاذا تبين أن سؤال موسى عليه السلام دال على جواز ما سال ، ثم سؤاله كان عن رؤية فى الحال ، فلا يقدح فى النبوة ذهول النبى عن علم الغيب . وكان ﷺ يظن مااعتقده جائزا ناجزا ، فاعلمه الرب تعالى بمكنون غيبه ، ثم سؤاله كان عن رؤية فى الحال ، فتبين حمل النفى على موضع السؤال »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما سمع موسى الكليم ـ صلوات الله على نبينا وعليه ـ كلام الله الذى ليس بحرف ولاصوت ولا مشابه لكلام المحدثين ، اشتاق الى رؤية موجود قديم لامثل له ولا نظير ، فاعلمه الله جل وعز أن ذلك لايكون ، ثم اختلف الناس فى المعنى الذي أوجب الا تكون الرؤية فى الدنيا . فمنهم من قال : ان ذلك لم يكن لأن الحاسة التى يحس بها فى الدنيا فانية ، فلم يصح أن يرى بها الباقى الذى لا فناء له .

وهذا مردود من وجوه :

أحدها : أن الحاسة لا أثر لها في الادراك ـ على ماسبق وان المدرك انما يدرك بادراك .

والثانى : أن الرؤية لو امتنعت من هذا الوجه لامتنعت ايضا في الآخرة لان الحاسة أيضا حادثة . فلو امتنع أن يرى الباقى بالفانى ، لامتنع أن يرى القديم بالحادث .

وقيل : أن المانع من ذلك ان العلم بالله واجب فلو أدرك لكان العلم به ضروريا . والعلم الضرورى لايقع التكليف به . وفى هذا أيضا نظر لان من العلماء من يقول : أن الانبياء يعلمون الله جل وعز ضرورة . ولهذا فارق علمهم به علم من سواهم . ومن العلماء من يقول : أن نبينا محمد ﷺ رأى ربه وان أنكرت (١) ذلك عائشة . واحتج من قال ذلك بقول الله تبارك وتعالى : « وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا ، أو من وراء حجاب ، أو يرسلَ رسولا فيوحى باذنه » فالتكليم من وراء حجاب . هى حال موسى ﷺ لانه أسمع الكلام ومنع الرؤية . وقوله « يرسل رسولا » هو كافة الانبياء يأتى اليهم جبريل عليه السلام وتثبت مرتبة الوحى . وهى التى خص بها نبينا محمد ﷺ فلا يجوز أن يكون حالها كحال موسى عليه السلام ولا كحال من يرسل اليه رسول ، لما كان يكون فى القسمة من التداخل ، فلم يبق الا أن يكون الوحى تكليمه ورؤيته ، لئلا تتداخلَ القسمة .

وأما علم المغيبات فانه يتوقف على اعلام الله جلَ وعز اياه لذلك . الا ترى أن ابراهيم على نبينا وعليه السلام كان يستغفر لابيه حتى علم انه لا يهتدى . ونهى عن ذلك . وكذلك نبينا عليه السلام كان يلح على أبى طالب بالايمان ويسوقه الى الهدايه ، حتى أعلمه الله جل وعز أن ذلك لايكون ، بقوله تعالى : « انك لا تهدى من أحببت » [القصص ٥٦] فامسك عن ذلك .

---

(١) أتب : ص

فلم يكن انطواء الغيب عنهمـا قادحـا فى علو مراتبهما وسـمو اقدارهما .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **فان قيل قد قدمتم ان كـل ادراك فانه متعلق جوازا بكل موجود ، وقود ذلك يلزمكم تجويز تعليق الادراكات الخمسة بذات البارى سبحانه » الى آخر قوله .**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن الشم والذوق واللمس عبارات عن اتصالات ، وتبين أن تلك الاتصالات ليست حقيقية الادراك ، فان الأخشم يقول شممت المسك فلم أدرك ريحه ، والألهى يقول طعمت السكر فلم أدرك طعمه ، والحدر يقول : لمست الحديد فلم أدرك لينـه . فلو كانت هذه الاتصالات نفس الادراكات ، لكان هذا . بمنزلة قولك : أدركت الشىء ولم أدركه ، وتعاور النفى والاثبات على شىء واحـد محال . فالاتصالات محالات فى حق البارى جل وعز لأنها من صفات الأجسام . وأما الادراكات التى لايشترط فيها الا وجود المدركـات فانها ثابتة فى حقه ـ جل جلاله ـ

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **فان قيل : قد قدمتم فى الصـفات الواجبة أن الرب سبحانه سميع بصير واثبتم العلم بالسمع والبصر فهل تثبتون سائر الادراكات للبارى تعالى ؟ قلنا : الصحيح عندنا اثباتها . والدليل على اثبات العلم بالسمع والبصر ، دال على جميع الادراكات ».**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم ان السمع والبصرثبتا للبارى تعالى لأنهما صفتا كمال ، واضدادها صفتا نقص . والبـارى

جل وعز مقدس عن النقائص . وكذلك أضداد الادراكات المذكورات انما هى آفات مناقضة للكمال . فوجب له جل جلاله وهو الكامل الوجود على الاطلاق ، أن يتصف بها .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فهذا باب مما يجوز فى أحكام **الاله ومما يتعلق بالجائز من أحكامه ، ذكر خلقه واختراعه المخترعات ، ويتصل بذلك خلق الأعمال . ومما تمس الحاجة اليه من أحكام قدر العباد »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : معظم الأئمة يثبتون الرؤية فيما يجوز من أحكام الله تعالى ، ومنهم من يثبتها فيما يجب له ، لأن الذى فعل ذلك يرى أن محيلها يجعلها فيما يستحيل على الله جل وعز ، فوجب ذكرنا هنالك ، حين وجب تقديم مايستحيل على الله جل وعز على مايجوز عليه . والأولى ما رتبه معظم الأئمة فان رؤية الخلائق لربهم فعل من أفعاله ـ جل وعلا ـ وأفعاله جائزة منه ومن مخلوقات أفعال العباد ، فوجب ذكرها فى هذا القسم .

* * *

باب

القول فى خلق الأعمال

قال الإمام أبو المعالى : « اتفق سلف الأمة قبل ظهور البدع والأهواء واضطرب الآراء ، على أن الخالق المبدع رب العالمين ولا خالق سواه ولا مبدع الا هو . وهذا مذهب أهل الحق . فالحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى . ولا فرق بين ما تعلقت به قدرة العباد ، وبين ما تفرد الرب بالاقتدار عليه . ونخرج من مضمون هذا الأصل : أن كل مقدور لقادر ، فالله تعالى قادر عليه ، وهو مخترعه ومنشئه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الباري جل وعز تمدح - لا اله الا هو - بانفراده بالخلق ، فقال : « هل من خالق غير الله » ؟ [فاطر٣] وهو يوجب شرعا إلا خالق سواه ، ولا قادر غيره . واذا كان جل جلاله خالقا للعبد وخالق لجميع أعضائه . والآلة التى يتصرف بها ، يسخرها جل جلاله تارة ويعطلها أخرى . ألا ترى أن اليد التى هى آلة الآت قد يعطلها جل جلاله عن التصرف بما يحدث فيها من الفالجة أو الشل أو غير ذلك . فكيف يدعى المسكين « المعتزلى » انه قادر محدث لأفعاله ، وأنه منفرد بها ؟ وهل افعاله الا أعراض لابد لها أن تقوم بجواهر ، والجواهر التى تقوم هذه الأعراض هى خلق الله تعالى ، فلو عدمت لما جاز وجود الأعراض ؟ فكيف يوصف بالاقتدار والأحداث لعرض من يقر بأنه غير قادر على ايجاد محله الذى هو شرط فى وجوده ؟ »

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « اتفقت المعتزلة ومن تابعهم من اهل الأهواء وأهل الزيغ على أن العباد موجدون لافعالهم مخترعــون لقدرهم . واتفقوا ايضا على ان الرب ـ تعالى عن قولهم ـ لايتصــف بالاقتدار على مقدور العباد كما لا يتصف العباد بالاقتدار على مقدور الرب . ثم المقدمون منهم كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقا لقرب عهدهم باجماع السلف ، على انه لا خالق الا الله تعالى .

ثم تجرأ المتاخرون وسموا العبد خالقا على الحقيقة . وأبــدع بعض المتأخرين ما فارق به ربقة الدين ، فقال : العبد خالق والـــرب تعالى لايسمى خالقا على الحقيقة ـ أعاذكم الله من البدع والتمادى فى الضلالات ـ »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اعلموا ـ وفقكم الله ـ ان تحقيق مسالة القدر الموجبة لخشوع الخاشع وعبادة العابد . ومقامات الأولياء من الصــبر والتسـليم والتوكــل ، بل العبودية نفسها لاتصــح الا لمن فوض أمره الى الله وعلم أنه لا حول له ولا قوة من نفسه . واما من يدعى أنه خالق لأفعاله فالمدعى بأن لله الها غيره لا سيما على رأى من يرى أن الالهية راجعة الى الخلق ، وأن معنى قولنا : « ألا له الخلق » كمعنى قولنا : خالق الخلق . فمن رضى لنفسه أن يسمى باسم به نفس الالهية ، فقد تكبر تكبرا عظيما وعلا فى نفسه علوا كبيرا نعوذ بالله من عقيدة تورطنا هذا التوريط ، وتبعدنا من الله جل وعز هذا الابعاد .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ونحن الآن نرسم على المخالفين ثلاثة اضرب . اما الضرب الأول فنتمسك فيه بالقواطع العقلية فى خروج العبد عن كونه مخترعا . ونذكر فى الضرب الثانى الزامات للمعتزلة

ماخذها العقول أيضا • والغرض منها ايضاح تناقض مذهبهم • ونذكــر في الضرب الثالث الأدلة السمعية الدالة على صحة ما انتحاه أهــل الحق »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هــذا ترتيب بين • لأن أول ما يجب أن يرد عليهم به ، بطلان رأيهم من جهة العقل فى دعواهــم الكاذبة الآفكة ، حين يقرون بالعجز عن خلق الأجسام ، ويدعــون خلق الأعراض ، ثم أيضا تبين الالزامات التى يلزمونها من جهة العقل تسوقهم الى تناقض مذهبهم ، ثم يؤتى بعد ذلك بالأدلة السمعية التى توازن الأدلة العقلية وتعادضها ، اذ لا يناقض السمع العقل •

فصــل

ليس العبد مخترعا

قال الإمام أبو المعالي : « أما الضرب الأول من الكــلام فينحصر المقصود منه فى طريقين : أحدهما أن نقول لخصومنا : قــد زعمتم أن مقدورات العباد ليست مقدورات للرب سبحاه وتعالى مصيرا منكم الى استحالة مقدور بين قادرين ، فنقول لكم : الرب تعــالى قبل ن اقدر عبده ، وقبل أن اخترعه ، هل كان موصوفا بالاقتدار على ما كان فى معلومه أنه سيقدر عليه من يخترعه أم لا » ؟ الى آخــر قوله •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قدرة البارى تعالى تتعلق بكل ممكن وما سيقدر عليه العبد قبل أن تتعلق به قدرته ممكن لامحالة • واذا كان ممكنا دخل فى جملة مقدورات البارى جل وعز ، فاذا قدر عليه العبــد لم يصح أن يخرج عن مقدور البارى جل وعز ، وهل يصح أن يصــير ما كان مقدورا له مستحيلا عليه ، لأجل تعلق قدرة العبد به ؟ وهل هذا

الا كقول الثنوية الذين يلزمهم دليل التمانع ولو أن المعتزلة عظموا الله جل وعز لكان الأليق بهم أن يقولوا : ما سبق كونه مقدورا للبارى جل وعز لامخرج عن أن يكون مقدورا له بتعلق قدرة عبد به ، بل يجب أن تبقى قدرة العبد به ، ويبقى مقدورا للبارى تعالى . واذا ثبت بهذا كلله أن ما سيقدر عليه العبد مقدورا له ، وان تعلق قدرة العبد به لاتخرجه عن كونه مقدورا له ، لزم بذلك أنه محدثه وخالقه ومنشئه ، اذ من المحال أن ينفرد العبد باختراع ماهو مقدور لله جل وعز .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومما تمسك به أئمتنا ان قالوا **الأفعال المحكمة دالة على علم مخترعها ، وتصدر من العبد افعال فى غفلته وذهوله . وهى على الاتساق والانتظام والاتقان والاحكام . والعبد غير عالم بما يصدر منه فيجب أن يكون الصادر منه دالا على علم مخترعه . وانما يتقرر ذلك على مذهب اهل الحق الصائرين الى أن مخترع الأفعال الرب تعالى** »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : علمنا ان الغفلة والسهو والذهول صفات تضاد العلم والارادة . وقد علمنا أن الفعل المحكم مفتقر الى علم محكمه ومتقنه . وعلمنا أن الفعل المختص بوقت ، دال على قصد فاعله فى ذلك الوقت المعين . والغافل لا علم له ولا ارادة . وقد تصدر منه أفعال وهو غافل ذاهل ، فلو كان العبد موجدا لأفعاله ، لانكر علينا دليل كون البارى تعالى عالما بكونه متقنا . وهذا يجرنا الى أن لايصح لنا دليل يوصلنا الى كون البارى جل وعز عالما بدليل اتقانه وأحكامه لأفعاله . فالمعتزلة بين احدى حالتين اما أن يقضوا باطراد دلالة الأحكام على العلم ، فيبطل عليهم رأيهم وقولهم : انهم خالقون لأفعالهم واما أن يبطل عليهم التوصل الى العلم بكون البارى جل وعز عالما لانكسار الاستدلال بالاتقان والاحكام على علم المتقن والمحكم .

ثم لو ساغ أيضا بطلان دلالة الاتقان على كون البارى تعالى عالما ، لبطل الاستدلال بالفعل على الفاعل ، لأن الأدلة العقلية حقها الاطراد . وحكمها فى الاطراد حكم واحد وان تباينت طرقها ، فانها لو انكسر منها واحد لانكسر سائرها ، ولو بطل الاستدلال بالفعل على الفاعل لم يكن لنا سبيل الى العلم بالله جل وعز ، والعلم بالله جل وعز أصل مترتب على النظر فى كونه تعالى خالقا لأفعال العباد .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان عكسوا علينا ماذكرناه فى الكسب . فقالوا : يجب كون المكتسب عالما بما يكتسب ، ثم يجوز أن يصدر منه القليل . ولو وجب ذلك فى القليل من الأفعال ، لوجب فى الكثير منها . وقالوا : يجوز على ما أصلتموه صدور الأفعال الكثيرة من العبد من غير علمه بها . قلنا : هذا مما نجوزه فى موجب العقل ، وانما يمتنع وقوعه لاطراد العادات ، ولو انخرقت لما امتنع من جائزات العقول ما طالبتمونا به »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا تبين أن أفعالنا الاكتسابية خلق لله جل وعز ، هو منشيها ومتقنها ، العالم بها ، فلا يمتنع فى العقل أن يصدر منا فى حال الغفلة والذهول بان موجدها عالم بها . وان امتنع ذلك فى الكثير منها ، فانه لم يمتنع لدلالة عقلية ولا لفظية قطعية ، وانما امتنع ذلك لجرى عادة ، ولو شاء الله جل وعز انخراقها لوجد الكثير منها فى حال الغفلة كما وجد القليل .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « قد ذكرتم عند الكلام فى اثبات العلم بكونه عالما : ان ذلك انما بعلم اضطرارا » الى آخر قوله .

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : هذا الفصل قد قدمه فى الصفات حين اختار أن علمنا بكون البارى تعالى عالما ضرورى • ولم يرتضيه كسبيا ، فاعترض على نفسه هنالك ، وقال : أنتم تقولون : ان الاحكام دليل على العلم ، وما يتوصل اليه بالدليل فهو علم نظرى • فكيف يجتمع هذا مع أنه علم ضرورى والعلم الضرورى مناقض للعلم النظرى ؟ وهذا ليس تناقض من الأئمة •

فلا محالة أن الطريق الى العلم بكون العالم عالما هو الاحكـــام والاتقان ، لكنا نعلم كونه دليلا علما ضروريا ، فلم نجعل العلم بكون العالم علما نظريا ، لأن النظرى انما هو ما علم دليله بالنظر لا بالضرورة ، وأما ما علم دليله ضرورة ، فانه غير نظرى • وهذا بين لا اشـــكال فيه •

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وأما الضرب الثانى وهوالتعرض لالزامهم ، فانه يشـتمل على قواطـــع لا محيص لهـــم عنهـا ، فمن اقواها : أن القدرة الحادثة على أصولهم ، تتعلق بالوجود وغيره من الصفات • ثم حقيقة الوجود لكل حادث لاتختلف • واختلاف المختلفات يؤول الى أحوالها الزائدة على وجودها ، وليست هى أثر للقدرة » الى آخر قوله •

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : اذا كانت القدرة لا تتعلق عنـــد « المعتزلة » الا بالوجود • وهذا مقتضى أصلهم لأنهم يرون أن الأشياء أشياء ذوات فى العدم ، فالقدرة لم تؤثر فى كونها ذوات • اذ قــــد كانت كذلك • ولا فى كونها أشياء • وانما أثرت فى مجرد الوجود • والوجود لاتختلف به المختلفات وان وقع الاختلاف فبأحوال وصفات أنفس

كما يخالف الجوهر العرض بتحيزه واستغنائه عنه ، وافتقار العرض الى المحل . ونحو ذلك .

والقدرة عند هؤلاء لايختص تعلقها . فاذا تعلقت بمتعلق تعلقت بامثاله واضداده . والقدرة على الايمان عندهم قدرة على الكفر ، فيجب عليهم من ذلك أن تعلق القدرة الحادثة بالالوان والطعوم وغير ذلك ، لأن الوجود فيها كلها واحد ، ويلزمهم أن تتعلق قدرتهم بالجواهر ؛ لانها قد شاركت الأعراض فى الوجود . وهذا الزام صحيح لا محيص لهم عنه ولايجدون انفصالا منه .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قالوا : ما الزمتمونا فى الاختراع ينقلب عليكم فى تعلق القدرة كسبا ، فاذاتعلقت القدرة بنوع من الأعراض لزمكم منه ما الزمتمونا من تجويز تعلقها بجميع الحوادث ، وان لم تلتزموا ما عكس عليكم لم يستمر ما الزمتموه . قلنا : القدرة الحادثة لاتتعلق عندنا . بمحض الوجود بل تتعلق بالذات واحوالها » الى آخر قوله .

قال المقترح أبو بكر بن ميمون : لما كانت قدرة العبد عند أهل السنة غير مؤثرة لم يمتنع تعلقها بالأحوال التى لا تتأثر كما يتعلق العلم والارادة بها . ولما كانت القدرة عند المعتزلة مؤثرة فى المقدور ، لم يصح منهم أن تتعلق بالأحوال التى لا تتأثر .

ثم أن المعتزلة خصصوا تعلق القدرة بالوجود ، والوجود كما ذكره « الامام » لايختلف فى نفسه ، وان وقع اختلاف المختلفات فبغيره ، فلزمهم السؤال ولم يلزمنا .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يعظم موقعه عليهم : انهم قالوا : القدرة الحادثة لايتاتى بها اعادة ما اخترع بها أولا . ومعلوم أن الاعادة بمثابة النشاة الأولى » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعاد هو الذي وجد . قيـل لايفترقان الا فى أن الحادث يفتقر الى عدم سابق ، والمعاد يفتقر الى ذلك العدم الذى افتقر اليه الحادث والى عدم ثان بعد وجوده . فلابـد للمعاد من أن يقدر له عدم سبق وجوده الأول وهى حالة حدوثه وعـدم بعد وجوده ووجود ثان بعد عدمه ، فلابد منه من تقدير عدمين ووجودين وبه يصح كونه معاد ، أو يثبت بهذا : أن المعاد هو الاول .

واذا وافقتنا المعتزلة على أن القدرة الحادثة لاتؤثر فى المعاد ، لزمها أن تقول : ان القدرة الحادثه لاتؤثر فى الوجود الاول ، اذ هو وجود واحد . فاذا عجز عنه فى حال الاعادة فلتقصر القدرة أيضا عنه فى حال الأحداث . ولكون الاعادة فى حكم النشأة الأولى ، احتج الله عز وجل على منكرى الاعادة بالنشأة الأولى ، تعريفا منه جل جـلاله بأن القادر على الاحداث قادر على الاعادة . وان ألزمنا المعتزلة تعلق القدرة الحادثة بالمعاد ، التزمناه . لأن قدرتنا لم تؤثر فى ايجاد الفعل . فكذلك لاتؤثر فى اعادته (١) . لكن ما كان مقدورا لنا ، يجوز أن يخلقه الله لنا وتخلق لنا قدرة تتعلق به .

فان زعم زاعم أن المعتزلة انما منعت تعلق القدرة بالمعاد ، لأن مقدورات العباد انما هى أعراض ، والأعراض لاتعاد . لأن المعاد معاد باعادة هى عرض . والعرض لايحمل العرض . وهذا وان قال بـــه قائلون فهو مردود . لأن المعاد هو نفس الأول وليس أمرا تجـــدد . ولو قال قائل : إن الاعادة معنى ، لجاز أن يقول آخر : ان الحدوث معنى . ويبطل بذلك ثبوت الأعراض . ولا معنى للاعادة كما ذكرناه الا تكرر الوجود بقدرة تتعلق تعلق القدرة بالمقدور لاتوجب لـــه معنى سوى ايجاده . فيبطل بذلك ما قاله هذا القائل .

* * *

---

(١) تقرا : امحادته

قال الإمام أبو المعالي : « ومما يلزمهم أن نقول : قد وافقتمونا على أن ماعدا الوجود من صفات الأفعال لاتقع بالقدرة الحادثة • مع أنها متجددة ، كما أن الوجود متجدد • وما الفصل بين الوجود والصفات الزائدة عليه ؟ فان قالوا : اذا ثبت وجود الحركة وجب عند وجودها ثبوت أحكام لها » الى آخر قوله •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة وافقتنا فى أن الصفات التابعة للحدوث ، لا بالقدرة الحادثة • وهى متجددة كتجدد الحادث • فاذا كانت القدرة الحادثة قاصرة عندهم عن الصفات التابعة للحدوث ، فلتكن قاصرة أيضا عن الحدوث لاشتراكهما فى التجدد • فان راموا عن ذلك انفصالا • وقالوا : اذا ثبت الحدوث لزم أن تتبعه هذه الصفات ولم يكن بد من ذلك • فاذا اثبتت الحركة لزمها صفات واجبة كافتقارها الى المحل ، وغير ذلك مما يجب لها • والقدرة انما تؤثر فى الجائز لا فى الواجب ، فاستغنت هذه الصفات بوجوبها عن مؤثر فيها •

وهذا الذى قالوه باطل ، لانهم لم يوجبوا للحادث هذه الصفات الا بعد الحدوث كجائز • والحدوث قد لايكون • فاذا انتفى الوجود انتفت بانتفائها • فكيف يحكمون لها بالوجوب ؟ فان قالوا : نحن انما نحكم لها بالوجوب مع تحقق الوجود ، فاذا تحقق لزم ثبوت هذه الصفات • قلنا : كذلك أيضا يجب الوجود عند ثبوت هذه الصفات • اذ كما يستحيل ثبوت الوجود دون هذه الصفات ، كذلك يستحيل ثبوت هذه الصفات دون الوجود • فاجعلوا الوجود اذن واجبا ، وامنعوا تعلق القدرة به •

وهذا الالزام كالزامنا لهم حين منعوا البارى جل وعز عالما بعلم ، لوجوبه • والواجب لا يعلل • فقلنا لهم : فلا تعللوا اذن علمنا لانه اذا حصل العلم وجب كونه عالما ، فقد حصل الوجوب لكون العالم منا عالما فامنعوا تعليله •

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « فهذه الزامات لا حيلة للخصوم فى دفعها . فأما الضرب الثالث من الكلام فالغرض منه التعلق بالأدلة السمعية . وهى تنقسم الى ما يتلقى من اجماع الأمة ، والى ما يستفاد من نصوص الكتاب . فاما ما يتلقى من اطـلاق الأمة . فاوجــه . منها : أن الأمة مجمعة على الابتهال الى الله تعالى وابداء الرغبة اليه فى أن يرزقهم الايمان والايقان ، ويجنبهم الكفر والفسوق والعصيان . ولو كانت المعارف غير مقدورة لله ــ تعالى ــ لكانت هذه الدعوة الشائعة والرغبة الذائعة ، متعلقة بسؤال مالا يقدر البارى عليه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد علمنا أن الرغبة والدعـــاء انما هو لتحصيل أمر لم يحصل بعد . واذا كان المسلمون يضرعون الى الله جل وعز فى أن يرزقهم الايمان . والمراد به : ايمان يتبع به ايمانهم الذى هم فيه . لأنهم لم يسالوا ايمانهم حاصـل لأنــه موجــود لهم . وانما سالوه ايمانا معاقبا لايمانهم هذا ، لأن الايمان عرض من الأعراض . والأعراض لابقاء لها . وانما وجودها كلها حدوث . يدلك على ذلك قوله تعالى : « ياأيها الذين آمنوا : آمنوا » [النساء ١٣٦] ألا تـــرى أنه وصفهم بالايمان وأمرهم بالايمان . ومعلوم أن الذى أمرهم به غير الذى وصفهم به ، لأن الأمر حقيقته اقتضاء طاعة المامور بفعل المامور به . والحاصل لايقتضى وانما يقتضى ما لم يحصل بعد .

فاذا سال العباد ربهم أن يرزقهم الايمان ، فقد علم انهم انما سالوه أن يرزقهم جائزا عندهم ممكنا فى حقه أن يفعله . فلو كانت أعمال العباد غير مقدورة لله جل وعز بل يستحيل منه أن يفعلها ، لكان دعاؤهـــم له بهذا كدعائهم له بأن يجمع بين الضدين ، ويقلب الجوهر عرضـــا والعرض جوهرا ، وسائر المحالات التى لاتتعلق القدرة بها . . .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « وهذى الرغبة محمولة على سؤال الاقتدار على الايمان والاعانة نجلق القدرة عليه • قلنا هذا غير سديد على أصولكم ، فان كل مكلف قادر على الايمان • والرب تعالى لايسلبة الاقتدار عليه • فلا وجه يحمل الدعاء على ابتغاء موجود ، اذا الداعى يلتمس متوقعا مفقودا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة لما اعتقدت ان القدرة الحادثة تتقدم على المقدور ، ولا يلزم مقارنتها له • زعمت : أن كل مكلف كافر ومؤمن قادر على الايمان • فاذا كان هذا معتقدهم لم يجز أن يحمل دعاؤهم على سؤال ذلك الحاصل ، لأن الداعى يقتض أمرا لما يدخل بعد فى الوجود ، واقتضاء المدعو فيه من المدعو كاقتضاء طاعة المأمور من الآمر بفعل المأمور به • وقد تبين ذلك فيما تقدم بيانا شافيا قبل •

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « ثم السلف الصالحون كما سالوا الله جل وعز الايمان ، كذلك سالوه أن يجنبهم الكفر والفسوق والعصيان ، والقدرة على الايمان قدرة على الكفر ، على أصول المعتزلة • فلئن كان الرب تعالى معينا على الايمان بخلق القدرة عليه ، فيجب أن يكون معينا على الكفر بخلق القدرة عليه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة بقلة معرفتهم بحق الربوبية وقصورهم عن العلم بالالوهية ذهبوا بقدرتهم الحادثة مذهب القدرة القديمة • والقدرة القديمة واحدة تتعلق بمقدورات ، ولايلزم مقارنتها لها • الا ترى نها ثبتت ازلا وتاخر وجود مقدوراتها ، كذلك جعلوا هم قدر العباد تتقدم على مقدوراتها ، ولايلزم مقارنتها لها ، وتتعلق

بمقدورات كثيرة ولا يتحد مقدورها . ثم انها تتعلق بالعرض وضده .
وهذا كله بعد عن الحق وقلة امعان فى النظر . فاذا كان العلم مع
تعلقه بالواجب والجائز والمستحيل ، وهو غير مؤثر فى معلوم . لايتعلق
الا بمعلوم واحد ، أو بمعلومين لايجوز العلم بأحدهما الا مع العلم
بالآخر ، كالمثلين والضدين ، فأحرى وأولى أن تقصر القدرة الحادثة ،
ولها التاثير عندهم أن تتعلق بمتعلقات . وهؤلاء اذا كانت القدرة على
الايمان عندهم ، قدرة على الكفر . فاذا سألوا الله تعالى القدرة على
الايمان لكانوا أيضا قد سألوه القدره على الكفر ، لان تعلقها بالكفر
كتعلقها بالايمان .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ويقوى موقع ذلك : اذا فرضنا
الكلام فيمن علم الله سبحانه وتعالى منه انه اذا اقدره كفر ،
فاذا أقدره ـ والحالة هذه ـ فهو بالاعانه على الكفر ، أحق منه بالاعانة
على الايمان . ومن دعوات النبيين فى ذلك : قول ابراهيم وابنه اسماعيل
ـ على نبينا وعليهم السلام ـ : « ربنا واجعلنا مسلمين لك »
[البقرة ١٢٨] قول ابراهيم : « واجنبنى وبنى أن نعبد الأصنام »
[ابراهيم ٣٥]

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : فاذا دعا المكلف البارى جل وعز
فى أن يرزقه الايمان ومقصده على قول المعتزلة أن يرزقه القدرة على
الايمان ، فقد سأله أن يرزقه القدرة على الكفر ، لاسيما اذا كان ممن علم
الله منه انه لا يؤمن ، فهو بالدعاء على نفسه بالكفر أحق منه بالدعاء
لها بالايمان .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومما نتمسك به تلقيا من اطلاق الأمة واجماع الأئمة : أن المسلمين قبل أن تنبغ القدرية كانوا مجمعين على أن الرب سبحانه وتعالى مالك كل مخلوق ورب كل محدث . ومن المستحيل أن يكون الرب تعالى مالكا مالا يقدر عليه . والاه مالا يعد من مقدوراته . ولابد لكل مخلوق من ملك ورب . واذا كان العبد خالقـا لأعمال نفسه ، لزم ان يكون ربها والهها من حيث استبد بالاقتدار عليها . وهذه عظيمة فى الدين لايبوء بها موفق . وقد دل عليه فحوى التنزيل ، فانه قال عز من قائل : « اذا لذهب كل اله بما خلق ، ولعلا بعضهم على بعض » [المؤمنون ٩١]

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : البارى جل وعز تمدح بأنه رب العالمين . والرب فى حق الله جل وعز : المالك أو المصلح . ومـالك الشىء قادر عليه أو على التصرف فيه . ونحن اذا قلنا : « زيد يملك الدار » فمعناه : أنه قادر على التصرف فيها . فلو كان أفعال العباد غير مقدورة لله تعالى لما كان ربها ولا الهها ، لأن الالهية ـ على ماسـبق وتقدم ـ ترجع الى الخلق . بدليل قولنا : اله الخلق . أى خالق الخلق . واذا ارتبطت الالهية . بالخلق ، لزم على ذلك أن يكون المحدث اله أفعاله . لأنه خالقها . واستدلال « الامام » فى ذلك بقوله تعالى : « اذا لذهب كل اله بما خلق ، ولعلا بعضهم على بعض » استدلال بين لأن ذلك الاله الثانى كان يخلق أفعاله ويذهب بها من حيث لم يقدر الاله الحق عليها . فكذلك المخلوقون لو كانوا خالقين لأفعالهم لذهبوا بها ، ولكان يتطرق من الخالق والمخلوق التمانع (١) ، لا سيما على قول المعتزلة الذين

---

(١) فى تفسير الامام الخازن ـ رضى الله عنه ـ ما نصه :
(لو كان فيهما) أى فى السماء والارض (آلهة الا الله) أى غير الله (لفسدتا) أى لخربتا وهلك من فيهما لوجود التمانع من الآلهة ، لأن كل أمر صدر عن الاثنين فاكثر لم يجر على النظام .

... ...

= وقال الامام فخر الدين الرازى : قال المتكلمون : القول بوجـــود الهين يفضى الى المحال ، فوجب ان يكون القول بوجود الهين محالا ، وانما قلنا : انه يفضى إلى المحال لأنا لو فرضنا وجود الهين فلابـد وان يكون كل واحد منهما قادرا على كل المقدورات ، ولو كان كذلك لكان كل واحد منهما قادرا على تحريك زيد وتسكينه ، ولو فرضنا ان أحدهمـا أراد تحريكه وأراد الآخر تسكينه ، فاما أن يقع المرادان وهــو محال ، لاستحالة الجمع بين الضدين ، أولا يقع واحد منهما وهو محال ، لأن المانع من وجود مراد كل واحد منهما مراد الآخر ، فلا يمتنع مراد هذا الا عند وجود مراد ذلك ، وبالعكس ، فلو امتنعا معا لوجدا معا ، وذلك محال ، أو يقع مراد أحدهما دون الثانى ، وذلك أيضا محال . لوجهين أحدهما : انه لو كان واحد منهما قادرا على ما لانهاية له ، امتنع كـون أحدهما اقدر من الآخر ، بل لابد وأن يستويافى القدرة ، واذا استويافى القدرة استحال أن يصير مراد أحدهما أولى بالوقوع من مراد الثانى ، والالزام ترجيح الممكن من غير مرجح . وثانيهما : انه اذا وقع مراد أحدهما دون الآخر ، فالذى يقع مراده يكون قادرا ، والذى لم يقع مراده يكون عاجزا ، والعجز نقص وهو على الاله محال ، ولو فرضنا الهين لكان كل واحد منهما قادرا على جميع المقدورات فيفضى الى وقـــوع مقدور من قادرين مستقلين من وجه واحد ، وهو محال . لان اسناد الفعل الى الفاعل انما كان لامكانه ، فاذا كان كل واحد منهما مستقلا بالايجاد ، فالفعل لكونه مع هذا يكون واجب الوقوع ، فيستحيل اسناده الى هذا لكونـــه حاصلا منهما جميعا ، فيلزم استغناؤه عنهما معا ، وذلك محال ، وهذه حجة تامة فى مسالة التوحيد فنقول : القول بوجود الهين يفضى الى امتناع وقوع المقدور بواحد منهما ، واذا كان كذلك وجب أن لايقـع البتة ، وحينئذ يلزم وقوع الفساد قطعا ، أو نقول : لو قدرنا الهين فــاما أن يتفقا أو يختلفا فان اتفقا على الشىء الواحد فذلك الواحده مقـــدور لهما ومراد لهما فيلزم وقوعه بهما وهو محال ، وان اختلفا فاما ان يقع المرادان أولا يقع واحد منهما ، أويقع أحدهما دون الثانى ، والكل محال ، =

= فثبت أن الفساد لازم على التقديرات ، واعلم انك اذا وقفت على حقيقة هذه الدلالة عرفت أن جميع مافى العالم العلوى والسفلى من المحدثات والمخلوقات فهو دليل على وحدانية الله تعالى ، وأما الدلائل السمعية على الوحدانية فكثيرة فى القرآن واعلم ان كل من طعن فى دلالة التمانـــع ففسر الآية بأن المراد لو كان فى السماء والارض آلهة يقول بالهيتها عبدة الاصنام لزم فساد العالم لانها جمادات لاتقدر على تدبير العـالم فيلزم فساد العالم قالوا : وهذا أولى ـ لانه تعالى حكى عنهم فى قوله «أم اتخذوا آلهة من الارض هم ينشرون » ثم ذكر الدلالة على فساد هـــذا فوجب أن يختص الدليل به وأما قوله (فسبحان الله رب العرش عمـــا يصفون) ففيه تنزيه الله سبحانه وتعـالى عما يصـفه بـه المشركون من الشريك والولد (لايسئل عما يفعل) أى لايسئل الله عما يفعله ويقضيه فى خلقه (وهم يسئلون) أى والناس يسئلون عن أعمالهم والمعنى انـــه لايسئل عما يحكم فى عباده من اعزاز واذلال وهدى واضلال واســـعاد واشقاء ، لانه الرب مالك الاعيان ، والخلق يسئلون سؤال توبيخ يقال لهم يوم القيامة لم فعلتم كذا ؟ لانهم عبيد يجب عليهم امتثال مولاهم ، والله تعالى ليس فوقه أحد يقول له لشىء فعله لم فعلته ؟ قوله عز وجل (أم اتخذوا من دونه آلهة) لما أبطل الله تعالى أن تكون آلهة سواه بقوله : «لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » أنكر عليهم اتخاذهم الآلهة فقال : « أم اتخذوا من دونه آلهة » وهو استفهام انكار وتوبيخ (قل هاتوا برهانكم) أى حجتكم على ذلك ثم قال تعالى مستانفا (هذا) يعنى القرآن (ذكر من معى) أى فيه خبر من معى على دينى ، ومن يتبعنى الى يوم القيامة بما لهم من الثواب على الطاعة ، والعقاب على المعصية (وذكر) أى خبر (من قبلى) أى من الأمم السالفة وما فعل بهم فى الدنيا ومايفعل بهم فى الآخرة وقال ابن عباس : ذكر من معى القرآن ، وذكر من قبلى التوراة والانجيل ، والمعنى راجعوا القرآن والتوراة والانجيل وسائر الكتب هل تجدون فيها أن الله اتخذ ولدا ؟ أو كان معه آلهة (بل أكثرهم لايعلمون الحق فهم معرضون) .

يقولون : أن الله لايريد الكفر من الكافر ، فاذن قد وقع من الكافـــر ما لم يرده الله جل وعز ، وبهذا أبطلنا قول من يدعى الثنوية .

قال الإمام أبو المعالى : « وَمما نتلقاه من هذا المأخذ أن نقول [خلق] المعرفة والطاعات والقربات أحسن من خلق الأجســـام وأعراضها التى ليست من قبيل الطاعات ، فاذا اتصف العبد بخـــلق المعارف لكان أحسن خلقا من ربه ، ولكان أولى باصلاح نفسه وارشادها وانقاذها من الغى والمعاطب من ربه . فمن زعم أن العبد أصلح لنفسه من ربه ، فقد راغم اجماع المسلمين وفارق الدين »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هـــذا ضـــحيح بين :

ذكر أن عضد الدولة « فناخسر بن بوى » سأل القاضى « أبا بكر بن الطيب » عن مســائل ، فاغمض له الجواب فيها . منها أنه قال جئنى بدليل قاطع سمعى يدل على أن الله خالق أفعال العباد . فقال له القاضى : الدليل عليه اجماع المسلمين فى أذان الصبح فى قولهم : الصلاة خـــير من النوم . فسأله عن وجه الدليل . فقال له : ان النوم من فعل الله تعالى لايكتسبه العبد والصلاة مكتسبة للعبد ، فلولا أن الله هو خالق الصلاة للعبد ، لكان فعل العبد خير من فعل الله . وهذا بشـــنع كل بشيع (١) .

* * *

(١) النوم للعبد ؛ كيده ورجله . لا دخل له فيه من حيث نفيه عنه ؛ لكن له دخل فيه من حيث تنظيم أوقاته والاقلال منه . وإلا ما كان الله يمدح المؤمنين بقوله : « تتجافى جنوبهم عن المضاجع » وما كان يلام السكارى لأنهم ينامون كثيرا ، وتوبخه المدح والذم على المكلف ، دليل = (...) .

قال الإمام أبو المعالى : « فان قالوا : لولا القدرة على الايمان لما تمكن العبد من خلق الايمان ، فالقدرة اذن اصلح ، قلنا : مضمون ذلك يلزم صاحب هذه المقالة أن يجعل القدرة على الكفر ، شرا من الكفر ، من حيث أنه لايتمكن الا بها . والقدرة صالحة للضدين وليست لاحدهما أولى منها بالآخر ، فلئن كان الرب تعالى مصلحا عباده بالاقدار على الايمان ، فليكن مفسدا له بالاقدار على الكفر »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا انفصال صحيح ، لأن المعتزلة قالوا لما الزموا الاول : المقدور لايصح الا بالقدرة ، والقدرة خلق الله تعالى ، فخلقها أصلح من مقدورها . فالزموا على ذلك أن تكون القدرة على الكفر شرا من الكفر ، وهذا مالا يقوله قائل . ثم يلزم منه

= على أن أقدره على ان يفعل اولا يفعل . وهو فى فعله وتركه ليس الها ، وانما هو عبد لله عز وجل . وقد مكنه الله بالعقل ليتحقق التكليف وفى قوله : « الصلاة خير من النوم » تنبيه للعبد . بأنه قادر على النوم وقادر على القيام منه لأداء الصلاة ، وأنت مخير بين النوم والقيام ، ولو قمت كان فى القيام خير . وهذا لايتوجه الا من اله تفضل على العبد بحرية وعقل وارادة منحها له . والا يتساوى المحسن والمسىء . وعندئذ يبطل التكليف وفى القرآن نفس المعنى . فان الله يقول : « ختم الله على قلوبهم » وفى موضع آخر يقول : « بل طبع الله عليها بكفرهم » ومجموع القولين يدلان على أن الله لايختم ولا يطبع الا اذا حدث عصيان من العبد . وفى التوراة نفس المعنى : ففيها على لسان الله تعالى : « ان هذه الوصية التى أوصيك بها اليوم ليست عسرة عليك ولا بعيدة منك . ليست هى فى السماء حتى تقول : من يصعد لأجلنا الى السماء ويأخذها لنا ويسمعنا اياها لنعمل بها . ولا هى فى عبر البحر حتى تقول : من يعبر لأجلنا البحر ويأخذها لنا ويسمعنا اياها لنعمل بها . بل الكلمة قريبة منك جدا فى فمك وفى قلبك لتعمل بها . انظر . قد جعلت اليوم قدامك الحياة والخير والموت والشر .. الخ » [تث ٣٠ : ١١ - ١٥]

أن تكون القدرة على الايمان صلاحا فسادا وخيرا شرا . صلاحا من حيث يكون مقدورها الايمان . فسادا من حيث يكون مقدورها الكفر ، واذا زعم هؤلاء أن الله جل وعز أصلح عبده بالاقدار على الايمان ، فليكن ايضا مفسدا له باقداره على الكفر ، لأن القدرة على الايمان هى نفسها القدرة على الكفر .

***

قال الإمام أبو المعالى : « وهذا القدر كاف فى مقصودنا من مآخذ اطلاق الأمة . وأما نصوص الكتاب فنحو قوله تعالى : « ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شىء » [الانعام ١٠٢] والآية تقتضى تفرد البارى تعالى بخلق كل مخلوق . والاستدلال بها يعتضد بأنا نعلم ان فحواها التمدح بالاختراع والابداع والتفرد بخلق كل شىء . ولو كان غيره (١) خالقا مبدعا ، لانتفى التمدح بالخلق المحمول على الخصوص

---

(١) الاشكال يزول اذا علمنا معنى « غيره خالقا » فالمؤلف يطلقه على اله غير الله وعلى العبد . والمعتزلة يطلقونه على اله غير الله وليس على العبد . لأنه لا أحد من المسلمين من أى طائفة كانت يقول بأن العبد مساو لله فى الخلق ، أو هو اله اذا استقل بفعله . لا أحد يقول بذلك . وسياق الآيات تدل على أن غيره خالقا لاله غير الله وليس للعبد . فقبلها : « وما نرى معكم شفعاءكم » ـ « ان الله فالق الحب والنوى » ثم اقام البراهين على تفرده بالألوهية فقال : « فالق الاصباح .. الخ » ثم وبخ الكافرين بقوله : « وجعلوا لله شركاء » ووبخ النصارى ومن يشبههم بقوله : « أنى يكون له ولد ؟ » ثم قال : « ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شىء » من الحب والنوى والشمس والقمر والليل والنهار والنجوم والانسان والنبات والماء ولا اله معه يخلق شيئا مما فى الكون . ولذلك وجب عليكم أن تعبدوه وحده لأنه خالقكم . وقوله : « فاعبدوه » يدل على الاختيار من العبد ، أى أنه ممكن أن يعبد الله أو يعبد غيره . والالم يكن للأمر فائدة اذا كان العبد مجبورا . وهذا المعنى نفسه جاء فى قوله تعالى : « أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم . قل : الله خالق كل شىء » [الرعد ١٦] فقوله خالق كل شىء ، منع لوجود إله معه ، ليعبده الناس .

ولساغ من العبد أن يتمدح بأنه خالق كل شىء • ومراده أنه خالق لبعض المخلوقات »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا استدلال واضح بين ، قاطع فى أن الله جل وعز خالق لكل مخلوق • والشىء هو الموجود • وأفعال العباد موجودات فهى أشياء ، ولايتم التمدح بها الا مع جمل الآية على العموم دون الخصوص ، اذ لو كانت على الخصوص لشارك المخلوقون خالقهم فى التمدح ، اذ هم خالقون عند المعتزلة لبعض المخلوقات •

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قالوا : هذا الذى تمسكتم به عموم • وللعلماء فى الصيغ العامة مذهبان : أحدهما : جحد اقتضاء الألفاظ للعموم • والثانى : القول بالعموم مع المصير الى تعرضه للتأويل • وكل ظاهر متعرض لجهات الاحتمالات ، فلا يسوغ التمسك به فى القطعيات • قلنا : لم نتمسك بمحض الصيغة حتى أوضحنا اقترانها بارادة التمدح » الى آخر قوله •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا اقترنت القرائن فصيغ العموم وان لم تدل فى وضع اللغة على العموم ، فالتمدح قرينة تخرج اللفظ الى حصول العموم ، وان لم يحصل من حقه نفسه •

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وعلى هذا الوجه يستدل بقوله تعالى : « أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه ، فتشابه الخلق عليهم • قل الله خالق كل شىء » [الرعد ١٦] وهذه الآية نص فى محل النزاع • فان قالوا : فهى متروكة الظاهر ، وكذلك التى استدللتم بها

قبل ، فان الظاهر فى الآيتين يقتضى كون البارى تعالى خالق كل شىء . واسم الشىء يطلق على القديم والحادث . قلنا : المخاطب المتكلم في هذه المواضع لايدخل تحت قضية الخطاب » الى آخر قوله

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : هذا مفهوم معلوم . من مخاطب العقلاء أن يكون المتكلم غير داخل فى عموم ما يتمدح به ، ألا ترى أن القائل اذا قال وهو شجاع : لا ألقى بطلا شجاعا الا غلبته وصرعته . وكالفصيح يقول : لا ألقى خطيبا مصقعا الا أفحمته . وكالجواد يقول : لا ألقى جوادا وهابا الا كنت أكثر جودا منه . فلا يدخل المتكلم وان كان شجاعا تحت عموم لفظه حتى يتأول عليه أنه يغلب نفسه ، وكذلك المتكلم الفصيح لايدخل تحت عموم قوله حتى يزعم عليه أنه لايفحم نفسه ، وكذلك سائر ما يقصد به التمدح ، فان المتكلم خارج عن عمومه . وكيف يدفع هذا النص وهذه الفحوى ، بمراوغات تضمحل وتبطل سريعا ؟

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ويستدل بكل آية في كتاب الله تعالى دالة على تمدح البارى تعالى بكونه قادرا على كل شىء . ولا معنى لذلك عند المعتزلة ، فان المعنى بقوله تعالى « والله على كل شىء قدير » [البقرة ٢٨٤] أنه قادر على أفعال نفسه » الى آخر قوله .

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : قد تقدم أن قصد التمدح موجب حمل هذه الآى على العموم . اذ لو لم تكن كذلك لشارك العبد ربه والمخلوق خالقه فى التمدح . اذ العبد يخلق بعض المخلوقات فلا يصح التمدح الا بحمل الآي على العموم .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « ومما يستدل به أيضا قوله تعالى : « والله خلقكم وما تعملون » [الصافات ٩٦]

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المخلوق لاتتجاوز قدرته محله على ما سيأتى فى بطلان التولد ، فالمقصود بقوله : « والله خلقكم وما تعملون » : والله خلقكم وعملكم . وهذا أيضا فى أن افعال العباد مخلوقة لله تعالى .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « وسنعقد فصلا فى معنى الهدى والضلال والختم والطبع وشرح الصدور ، ونعتصم فيه بالقواطع من نصوص الكتاب وفحوى الخطاب (١)

وقد حان أن نذكر عصم المعتزلة وشبههم وهى تنقسم عندهم الى مدارك العقل ومآخذ السمع .

فمما تمسكوا به فى مدارك العقول : ان قالوا : العاقل يميز بين مقدوره وبين ماليس بمقدوره ويدرك تفرقة بين حركاته الارادية وبين ألوانه التى لا اقتدار له عليها . ووجه الفصل بين القبيلين : أنه يصادف مقدوره واقعا به على حسب قصوده ودواعيه . ولا يقع منه مالا يقع على حسب انكفافه وانصرافه ، فإذا صادف الشيء واقعا على حسب القصد والداعية لم يسترب فى وقوعه به ، ثم لا يقع به الا الحدوث . فليكن العبد محدثا لفعله . ولو كان فعله غير واقع به لكان بمثابة لونه

---

(١) من أول وشرح الى الخطاب : من ط .

وصفاته الخارجة عن مقدوراته • قلنا : هذا الذى عولتم عليه دعاوى غير مقرونة بالأدلة » الى آخر قوله •

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : هذا الذى قاله المعتزلة منكسر عليهم لأنا نجد أفعال الغافل والساهى واقعة منه ـ على رأى المعتزلة ـ وهى غير مقصودة ، ولا دعت اليها داعية منهم ، ونجد شبع الآكل ورى الشارب مقصودين منهما • والداعية لهما حاصلة ، مع الاتفاق معهم على أن الشبع والرى فعل لله جل وعز ، وكذلك اذا صبغ الصابغ ثوبه لونا ما • فان ذلك مقصود منه ، دعاه اليه داعية • مع اتفاقهم معنا على أن الألوان ليست مقدورة لنا (١) • وكذلك نعلم أنا قد تدعونا داعية ونقصد ونريد أن نخجل رجلا أو نوجله ، للتهويل عليه • فيكون ذلك الخجل والوجل ليس مما يفعله العبد ، فاذا كانت الداعية لم تقتض فى هذه المواطن كون ماتدعو اليه أفعالا لنا فى هذه المواطن ، فكيف يصح أن يجعل الداعية دليلا على أنا موجدون لأفعالنا والأحوال فيها منقسمة كما ذكرنا • اذ حكم الدليل أن يكون له اختصاص بالمدلول • واذا عم ولم يخص فلا ينتصب دليلا •

***

قال الإمام أبو المعالى : « ثم نقول : من اعتقد أن لاخالق الا الله فلا تدعوه داعية الى الخلق ، ولا يصح مع هذا الاعتقاد منه ، القصد الى الاحداث • وأفعال معظم الخليقة غير واقعة على حسب

---

(١) المعتزلة يقصدون ألوان المخلوقات • مثل هذا خلق أبيض وهذا خلق أسود • وهكذا •

القصد ، فان المقصود والواقع بالعبد عند الخصوم ، الحدوث . فـاذا وضح أنه غير مقصود من الذين ذكرناهم ، بطل استرواحهم الى الدعاوى وفسد ماعولوا عليه من الدواعى » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا بين واضح لأن السنيين (١) وهم أغلب الأمة اذا اعتقدوا أن لاخالق الا الله ، فانهم لايقصدون مع هذا العقد تدعوهم داعية الى الاحداث ، لأن الاحداث خلق ، والخلق يتفرد الله به جل وعز ، لكن الأفعال توجد منهم مع ابتغاء الداعية وعدم القصد الى الايجاد واستعظامهم أن يكونوا مشاركين لخالقهم فى الخلق والاحداث .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ثم نقول : لا يبعد عندكم أن يخلق البارى تعالى فى العبد أكوانا ضرورية ويخلق فيه دواعى ضرورية ويخلق فيه دواعى ضرورية اليها على الاطراد ، ولو كان الأمر كذلك ، لكانت الأكوان واقعه على حسب الدواعى ، ثم لا نقضى والحالة هذه بلون الأكوان الضرورية الواقعة على حسب الدواعى أفعالا لذى الدواعى ، فبطل ماعولوا عليه من كل وجه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا بيان أن الدواعى لاتدل على أن ما بعدها يكون افعالا لدى الداعية ، لأن الأكوان الضرورية ليست من فعل العبد ، كما أن الدواعى اليها ليست من افعاله ، فاذا لم ترتبط الداعية بالفعل الذى يقدر عليه العبد ، لم يجب أن نجعل الداعية دليلا على كون ما دعت اليه مقدورا للعبد . وقد انكسر ذلك فى هذه المواضع .

***

---

(١) السنى : ص

قال الإمام أبو المعالى : « وما ذكروه من ادراك التفرقة بين المقدور وغيره صحيح ، ولكن التفرقة آيلة الى ادراك تعلق القدرة بأحدهما دون الثانى . وهو كالفرق بين المعلوم والمظنون . مع العلم بأن العلم والظن لايؤثران فى متعلقهما »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : التفرقة كما ذكر الامام بين مايقدر عليه العبد ومالا يقدر عليه صحيح ، لا نزاع فيه . لأن أحد الامرين تعلقت به قدرة العبد ، والثانى لم تتعلق به . فلابد أن يتميز له ما تعلقت به قدرته مما لم تتعلق به .

وليس من شرط التمييز والتفرقة التأثير ، حتى يقال : أن المقدور له تمييز عما ليس بمقدور له تأثيره فيه . فان المعتقد مميز بين مظنونه ومعلومه . وهو يعلم أن العلم لا يؤثر فى المعلوم ، وأن الظن لا يؤثر فى المظنون . وكذلك المريد يتميز له مراده من مكروهه والارادة غير مؤثرة ، فقد تبين بهذا كله : أن التفرقه بين أمرين لايشترط فيها كون أحدهما مؤثرا وكون الامر غير مؤثر .

فصل

الفرق بين مطالبة العبد بالوانه وبين مطالبته بأفعاله

قال الإمام أبو المعالى : « ومما تمسكوا به وهو من أعظم تخيلاتهم أن قالوا : ان العبد مطالب من ربه ـ تعالى ـ بالطاعات . ويستحيل فى العقول أن يطالب العبد بما لا يقع منه . قالوا : والمقدور عندكم بمثابة القدرة ، فى أن كل واحد منهما واقع بقدرة الله ـ تعالى ـ . وليس للعبد من ايقاع المقدور شىء . فما المطلوب ؟ وما معنى الطلب ؟ وما الفرق بين مطالبة العبد بألونه واجسامه وبين مطالبته بأفعاله ؟

وربمـا قرروا هـذه الشـبهة وقالوا : لسنا نلزمكيـم [الآن] أمـراً يتعلق بتقبيح العقل (١) وتحسينه . ولكن أهل الملك متفقون على أن ما يؤدى الى حمل كلام الرب على التناقض والخروج عن الافادة فهو باطل . ومن لغـو الكلام أن يقول العامل لمن يخاطبه : أفعل ما أنا فاعله وابدع ما أنا مبدعه . وسبيلنا أن نفاتح المعتزله بعكس هذه الشبهة عليهم من أوجه » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة لما قالوا : ان المعـدوم شيء ، ذات فى العدم وهى على خصائص صفاتها . فاذا كان الأمـر كذلك فكيف يطالب المكلف باثبات ماهو ثابت ؟ اذ لا معنى للموجـــود الا كونه ثابتا على خصائص صفاته . واذا كـان ثابتـا فى القـدم على خصائص صفاته فكيف يطالب المكلف باثبات ماهو ثابت ؟ وهذا العقـــد يبطل عليهم معنى الخلق فى حكم البارى جل وعز اذ قد كانت صـفات الموجود كلها ثابتة فى حق المعدوم .

وأما من أنكر الأحوال من المعتزلة فلا يصح مع انكارها اثبـــات الخلق ، اذ لم تتغير عن الوجود عندهم عن حال العدم . اذ الذوات ثابتة ولا زائد عليها عندهم . وأما من أثبت الأحوال منهم فانه يقـول : أن المطالبة تقع باثبات الوجود ، والوجود حال متجددة للذات . وهذا محال . فان الحال لو كانت تنفرد بالاثبات لكانت ذاتا . اذ كل ما يتخيل منتفيا . ثم يتقدر تجدده بعد أن لم يكن طارئا على ذات ، واقعـــا بالقدرة على حاله وانفراده ، فانه ذات لا محالة .

وبهذا استدللنا على ثبوت الأعراض فانا نرى الجوهر سـاكنا ثم نراه متحركا . فنفرق بين حاله فى سكونه وحركته . ونعلم أن الجوهر

---

(١) العمل : ط

فى كلتا الحالتين جوهر وان تلك التفرقة والتمييز والاختلاف ، لـــم يقع من ذاته . لان الشيء لا يخالف نفسه والجواهر واحدة والخلافية تقتضى شيئين لامحالة . ومحال أن يكون الواحد اثنين . فدلنا هذا كله على أن تحركه طرأ عليه ، لامر هى الحركة . والحركة ذات ، أثـرت فى وجودها القدرة القديمة .

وأما ما زعمته المعتزلة من أن الوجود حال أثرت فيها القـدرة فباطل ، لان القدرة انما تؤثر فى ذات ، والحال غير ذات . ولهذا زعموا : ان الصفات التابعة للحدوث لا تؤثر فيها القدرة من حيث لم تكن ذوات ، ثم أن الذى قالوه يبطل عليهم بثبوت الاعراض لانا اذا رأينا الجوهر متحركا بعد أن كان ساكنا ، فلقائل أن يقول على رأيهم : ان الحركة حال طرات على الجوهر ، ويثبت بالقدرة من غير احتجـــاج الى اثباتها ذاتا عرضا زائدا على ذات الجوهر .

***

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يعكس (١) عليهم من شبههم أن نقول : العبد عندكم مطالب من ربه بالنظر ابتداء . ولـــا يعتقد بعد أمرا . مطالبا . فكيف التوصل الى العلم بالطلب قبل استيقان الطالب الأمر ؟»

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الزام صحيح ، لان الناظر غير عـلم بمـا نظـر فيـه ، لان النظـــر ضـــد للعـــلم . اذ هـــو طالب له ولا يطلب الشيء الا من فقده ولم يكن عنده ، واذا لزم ان لايكون . الناظر عالما بامره ، وقد توجه اليه الطلب بالامر ، ولـــم يكن فى ذلك تناقض حتى يكون التقدير : الزمتك النظر الموصل الى

---

(١) ومما انعكس به شبههم : ط

العلم بى ، وانت غير عالم فى حال أمرى لك . ولهذا قال العلماء :
ان النظر واجب لا يصح من المكلف التقرب به ، لأن التقرب انما يصح
ممن علم المتقرب اليه . والناظر لايعلمه ، فلم يصح منه التقرب اليه .

***

قال الإمام أبو المعالى : « ومما عولوا عليه من الزامنا :
**تناقض الطلب قولا ينعكس عليهم بما لا يجدون عنه محيصا . وذلك
انا نقول : من اصلكم أن الرب تعالى مصلح عباده بما كلفهم من طاعته .
فاذا فرضنا الكلام عليكم فيمن علم الله أنه لو اخترمه ولم يكمل عقله
لنجا من العذاب ، ولو أكمل عقله واقدره لكرفر وطغى . فمن هذه حاله ،
فصلاحه على الضرورة فى ان يخترم . ومن أبدى فى ذلك مراء (١)
سقطت مكالمته ودحضت حجته . وكل كلام فى اقتضاء تكليف فهو
مقيد عندهم (٢) بقصد الاصلاح .**

**ولا مزيد فى التناقض على ان يقول القائل : آمرك وقصدى بأمرك
اصلاحك مع علمى بانك لاتصلح ، ولو لم آمرك لنجوت من موبقات
العواقب ومرديات المعاطب . فهذا - وقيتم البدع - غاية فى التناقض ،
لايخفى مدركها على عاقل »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذى مثله الامام بين ظاهر
ونضرب فى ذلك مثال وهو أن تقدر ثلاثة أشخاص : مؤمن ، وكافر ،
ومخترم قبل أن يجرى عليه قلم التكليف . فيثبت الله المؤمن المطيع
بالثواب العظيم ، فيقول المخترم قبل بلوغه : يا الهى لم حططت رتبتى فى
الثواب ، واخترمتنى قبل الادراك حتى أصل مرتبة هذا المنعم عليه ؟

---

(١) ريبا : خ
(٢) عندهم : خ

فيقول له الله : لأنى علمت أنك لو بقيت الى وقت التكليف لكفرت بى ، فكان صلاحك فى اخترامك قبل تكليفك . فعند ذلك ينادى الكافر المخلد فى النار : يا الهى هلا اخترمتنى قبل الادراك وأنلتنى هـــذه الرتبة الدنيا من النعيم ولم تعرضنى الى الدخول فى النار الذى لا صلاح لى فيه (١) ؟

فهذا يبطل دعوى المعتزلة فى الصلاح وفى وجوبه على البـــارى جل وعز وستاتى المسالة فى بابها مفسرة مشروحة .

***

---

(١) هذا المثال الذى ذكره المؤلف يقضى على أساس الشريعة ويبطلها . فان الكافر اذا قال وجدت ابائى على الكفر ، ولن احيد عن شرعهم ومنهاجهم . لرد الله عليه بقوله : « أو لو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم » ؟ ولا ينفعه قوله . ولو قال : لو شاء الله ما أشركت . لرد الله عليه بقوله : « فهل على الرسل الا البلاغ المبين » ؟ وهو يوم القيامة لن يقول لله لماذا لم تمتنى صــغيرا ؟ بل هو سيشهد على نفســه بالكفر ، لقوله تعالى : « فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا ، أو كذب بآياته . أولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب ، حتى اذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم . قالوا : أين ما كنتم تدعون من دون الله ؟ قالوا : ضلوا عنا . وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين ... الـخ » [الأعــراف ٣٧] وأما الولد الذى مات قبل البلوغ ، فانه لايعترض على الله بانه حط عنه رتبة الثواب . لأنه لن يكون من أهل النار لصغره وعدم تكليفه . بل هو فى الجنة ـ على رأى ـ مـع النبيين والصـديقين والشـــهداء والصالحين ، يخدمهم ويتمتع بصحبتهم . ولو أن رجلا وزع أمواله على أولاده من زوجتين . وكن له ولد ميت من زوجة . كان يستحق شيئا . لما قال لأبيه أخوه من أمه : أعطنى حق أخى الذى مات ، فانا أولى به من اخوتى لأنه شقيقى لأبى وأمى . ولو قال ذلك لأبيه ، لرد علـيه بقوله : لو كان حيا لأخذ . أما الآن فاننا نقسم الموجود على الموجود بلا ظلم ولا محاباة .

قال الإمام أبو المعالي : « ومما يعارضون بـه : أن أوامر الشرع وزواجره قد تتعلق بالأحوال المعللة بعللها . وذلك مثل تقدير ورود الشرع بأمر المكلف بكونه (١) قادرا عالما . ولا سبيل الى جحد ذلك من موارد الشرع وموجبات السمع ، ثم كون العالم عالما وان حسن تقدير الطلب فيه ، فليس هو واقعا بالمطالب به على أصول المخالفين ، فانه لا يقع بالقدرة الا حدوث ذات والأحوال توجبها العلل وتثبت واجبة تابعة (٢) للحدوث . فاذا لم يبعد تقدير الطلب فيما لا يقع بالمطالب لم يبعد ما الزمونا »

قال المقترح أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح بين لأن المعتزلة رأوا أن أحكام العلل وأحوالها تجب اذا ثبتت العلل ، ووجوبها عندهم يحيل الاقتدار عليها لأن القدرة انما تتعلق بممكن ، وأما الواجب فلا تتعلق القدرة به . واذا كان الواجب عندهم لا يعلل ، ولهذا أحالوا ثبوت الصفات للبارى جل وعز مع ان القدم لايحيل التعليل ، فأحرى وأولى أن يقولوا : ان الوجوب ينافى كون الواجب مقدورا ، لأن تعلق القدرة يناقض القدم . واذا لزمهم أن يعترفوا بجواز المطالبة بالأحوال التى لايصح تعلق قدرهم بها ، لم يبعد أيضا ماظنو أنه يلزمنا من مطالبة الله جل وعز لنا بأن نفعل ما يفعله هو فينا .

***

قال الإمام أبو المعالي : « ثم نقول : ما اسندتم اليه تخييلكم محض تهويل . فانا نقول : قد سبقت معرفتكم بأن خصومكم لا يعتقدون كون العبد المأمور والمنهى موقعا لفعله . ثم علمتم اتفاق

---

(١) قائما : خ

(٢) لا تابعة : خ

أهل الملل على توجه الأوامر على المكلفين . ثم ادعيتم بعد هـــذين الأصلين استحالة الطلب فيما لا يوقعه المطالب . وسبيل ايجاز الكلام أن نقول ما ادعيتم استحالته لا تخلون فيه من امرين » الى آخـــر قوله .

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : مدارك العلوم الحادثة شيئان ضرورة ، ودليل . فالمعتزلة لا تخلو فيما الزمتنا من استحالة الطلب بما لايوقعه ، من أحد أمرين . اما أن يثبتوه ضرورة أو يثبتوه نظرا . فان قالوا : انه ثبت ضرورة كانوا مباهتين ، لأن الضرورات لايختلف فيها العقلاء . وقد خالفناهم فلا يصح منهم ادعاؤهم . وان زعمـــوا أن ذلك علموه نظرا ، فنحن نطالبهم بابدائه واظهاره .

وقد ظن بعض أئمتنا أن ذلك سؤال لازم . وقال : ان الـــذى طولبنا به هو الكسب . وزعموا : أن القدرة الحادثة تثبت حالا للمقدور ينفرد العبد بها ، وتلك الحال هى متعلق الطلب ، وجاز أن تتعلق القدرة بالحال . وان لم يكن ذاتا ، كما جاز عند المعتزلة أن يرجـــع الخلق الى الوجود . والوجود عندهم حال لا ذات . لأن الذوات كانت ذواتا فى العدم .

شبهة أخرى لهـــم

قال الإمام أبو المعالى : « وهى أنهم قالوا : اذا حكمتـــم **بان القدرة الحادثة لا تؤثر فى متعلقها ،فسبيلها سبيل العلم المتعلق بالمعلوم ، ويلزم على مقتضى ذلك تجويز تعليق القدرة الحادثة بالألوان والأجسام والقديم وجميع الحوادث قياسا لها على المعلوم . وهـــذا الذى موهوا به دعوى . وهم باثباتها مطالبون » الى آخر قوله .**

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : . هؤلاء الزمونا أن تكون القدرة على حكم العلم . وقد علمنا الخلافية بينهما . لأن العلم يتعلق بأحكام

العقول الثلاثة الواجب والجائز والمستحيل . ولهـــذا تعلقت بالقديـــم وتعلقت بالعدم . والقدرة انما تتعلق بالممكن . اذ لا يصح تعلقها بالقديم الواجب الوجود ولا بالمستحيل الواجب بالعدم ، فكيف يلزمنـــا المعتزلة أن تكون القدرة الحادثة فى حكم العلم وبينهما من الخلاف ما بيناه ؟

فان زعموا : أن الذى جمع بينهما عدم التاثير ، فان القـــدرة الحادثة لا تؤثر فى مقدورها عندنا ، كما أن العلم لا يؤثر فى المعلوم . وهذا لاينتصب علة لعمومتعلق العلم . اذ قد نجد صفةمتعلقة غير مؤثرةفى متعلقها ، ولا تعم عموم العلم وهى الرؤية . الا ترى أنها مع عـــدم تاثيرها مختصة بالموجودات . عندنا يجوز تعلقها بكل موجود . وهى مختصة عندهم بالأجسام والألوان . وكذلك علمنا المحدث اذا تعـلق بمعلوم معين ، لم تتعلق بغيره وهو مع عدم تاثيره لم يعم تعلقه ، ثم يقال لهم : أنتم قد قضيتم بأن القدرة الحادثـة تتعلق بالحـدوث ، وبه تقع المطالبة . والصفات التى تختلف فيها المختلفات ليست من أفعال القدرة ، والحدوث من حيث هو حدوث لا يختلف . فهلا قالوا بعد ذلك : ان القدرة تتعلق بكل محدث حتى يجب من ذلك ان تتعـــلق بالألوان والطعوم والروائح والأجسام . وهذا لازم لهم .

شبهة أخرى لهم

قال الإمـــام أبو المعالى : « وذلك انهم قالوا : العبد مثاب على فعله معاقب ملوم محمود . وكل ذلك دال على أن فعله واقع منه ، اذ لا يحسن توبيخه والثناء عليه بما لا يقع منه ، كالوانه وأجسامه . وهذا الذى ذكروه لا محصول له ، فان الثواب والعقاب وتوابعهما من الذم والمدح لايوجبهما فعل المكلف » الى آخر الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من أصل عقيدتنا : أن البارى جل وعز ان ينعم عباده دون تكليف ، وأن يعاقبهم دون تكليف ، وليس

الثواب والعقاب مستحقين بامتثال الأمر وارتكاب النهى ، بل الثواب فضـل من الله تعـالى على المثـاب . فالعقـاب عـدل من الله على المعاقب . وقد بين ذلك النبى ﷺ العارف بسر الربوبية . فقال عليه السلام : « ما أحد يدخل الجنة بعمله . قيل له : ولا أنت يارسول الله ؟ قال : ولا انا الا ان يتغمدنى الله برحمته » واذا انعم النظر فى هـذا تبين الحق ووضح الامر . وذلك أن العبد لو اطاع الله فى عامة عمره . ونفرض عمره عمر نوح لكان ذلك منقضيا متناهيا . فكيف يزعم زاعم أنه يستحق بعمل متناه ثوابا لا نهاية له ؟ فلو تركنا ما تقضيه العقول وما تجرى به العادات ، لما استوجب مستوجب بعمل منقض ثوابـا لا ينقضى . فلولا فضل الله ـ جل وعز ـ هذا ، مع أن العبد فى حـال عمله تتضاعف عليه آلاء الله ونعمه فى ترديد انفاسه ، التى أجرى الله العادة بأن حياته لاتستمر ولاتبقى الا بترددها . فلو أن العبد جوزى وأخذ بنفس واحد من انفاسه تردده لاستغرق ذلك جميع عمله .

ولئن احسن أحد العارفين فى عظته للرشيد . وقد نبه على قصور ملكه وضعف سلطانه ، بأن قال له : « يا أمير المؤمنين . ارأيت لو منعت شربة ماء وأنت صديان . أكنت تشتريهابملكك ؟ قال له : كنت افعل . فقال له : أرأيت انك لو شربتها ثم أضطررت الى اراقتها فمنعت من ذلك . أكنت تعطى ملكك فى اباحة اراقتها ؟ فقال له : كنت افعل . [فقال له] فما قدر ملك لايساوى الاقدر شربة ماء واراقتها .

وقد جاء فى بعض الآثار : أن الله جل وعز يامـر بعبد مجتهـد من عباده أن يدخل الجنة برحمته . فيقول ذلك القائل : يارب انمـا أدخلها بعملى . فيقول : أدخلوه بعمله . فيترك فى الجنة مقدار ايام عمره . فاذا استوفاها قيل له : قد استوفيت من الثواب مقدار عملك ، فاخـرج من الجنة . فعند ذلك يتبين له أن دخول الجنة انما هو فضل الله جل وعز

فاذا تبين بهذا كله : أن الثواب نعمة من الله وأن العقاب عـدل منه ، لم يصح أن يربطا بالعمل ولا يقيدا به ، وانمـا أعمال العبـاد

امارات وآيات لما يفعله الله تعالى بعبده . كما قال عليه السلام : « اعملوا وكل ميسر لما يسر له » وليس من شرط الامارات أن تكون واقعة من غير من نصبها (١) .

فصـــل

تعلق القدرة الحادثة بمقدورها

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : انمـــا يتكلم على المذهب ردا وقبولا اذا كان معقولا . وما اعتقد تموه من كون العبد مكتسبا غير معقول . فان القدرة اذا لم تؤثر فى مقدورها ولم يقـــع المقدور بها ، فلا معنى لتعلق القدرة بها . قلنا : قد اختلف أئمتنا فى وجـــه تعلق القدرة الحادثة بمقدورها . فصار صائرون الى أن القدرة الحادثةتؤثر فى اثبات حال للمقدور يتميز بها المكتسب عن الضرورى . فاذا فرضنا حركة ضرورية الى جهة ، وقدرنا أخرى كسبية الى تلك الجهة والكسبية على حال زائدة هى من أثر تعلق القدرة الحادثة بها . والكسبية تتميز بها عن الضرورية . وأما الحدوث واثبات الذوات فالرب تعالى مستأثر به . وهذه الطريقة غير مرضية » الى آخر قوله .

---

(١) المؤلف استدل بالأخبار النبوية ، وبآثار الصالحين على أن الجنة ليست بالعمل وانما بفضل الله وبرحمته . وكـــان يجب عليـــه أن يقول : ان الجنة بالعمل ، ودوام وجود الانسان فيها هو بفضـــل الله ورحمته . لأن الطائع لو كان يستحق سنة واحدة على قدر طاعته فى الجنة ، فهذا بالعمل . فان أبقاه الله الى عشر سنين ، فهذا بالفضل . وفى القرآن ـ وكان يجب على المؤلف أن لايغفل عما فيه ، وأن يقدمه فى الاستدلال ابتداء ـ قول الله تعالى : « جزاء بما كانوا يعلمون » ـ « فلهم أجر غير ممنون » ـ « انما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب » ـ « من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجـــرى الا مثلها »

* قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اهل السنة طائفة نور الله قلوبهم وسدد نظرهم وتزه عقائدهم عن أن يشاركوا خالقهم فى ربوبيته، ويتساموا الى مساهمته فى الاختراع والخلق . وفهموا قوله تعالى : « هل من خالق غير الله يرزقكم » ؟ [فاطر ٣] وفهموا قول رسول الله ﷺ: « لا حول ولاقوة الا بالله » ولم يثبتوا لأنفسهم خلقا ولا أوجبوا لهم مع ربهم ابداعا ولا اختراعا . ولهذا لم يرتض معظم الأئمة رجوع الكسب الى حال ينفرد بها العبد (١) ، اذا القول بذلك خروج عما كان أجمع عليه السلف من قولهم : « لا خالق الا الله »

وان قدرت تلك الحال مخلوقة لله تعالى مع ايجاد العبد ، لها ، لكان ذلك فرض مخلوق بين خالقين . ثم ا نهذه الحال التى يدعيها هؤلاء باطلة ، لأن أحوال الأعراض ثابتة لها فى كل حال . الا ترى أن كون الحركة عرضا مفتقرا الى محل وكونها نقلة . كل ذلك أحوال ثابتة لها كما يثبت التحيز للجوهر .

وأما فرض حال تقع بقصد العبد فلا وجه له ، لاسيما والحركة الكسبية مماثلة للضرورية . فكيف يدعى مع تماثلها اختلافها ؟ ثم ليس من شرط التميز التأثير ، فنحن وان ميزنا بين حركتنا المكتسبة وبين

---

(١) اذن لامعنى للكسب ــ وهو الصحيح ــ والكسب هو اقتران قدرة الله القديمة لقدرة العبد الحادثة ، حال حدوث الفعل . فالعبد لو أراد أن يسرق ومد يده للسرقة ، فعلى معنى الكسب هذا . يكون الله والسارق مشتركان فى الفعل . بل يكون الله هو السارق . لأنه اذا اقترنت قدرة الله وقدرة العبد . فمما لاشك فيه أن قدرة الله هى التى ستغلب ويقع بها الفعل ــ تعالى الله عن هذا علوا كبيرا ــ والكسب قد قال به أبو الحسن الأشعرى ليكون رأيا وسطا بين الحنابلة وبين المعتزلة . والكسب عند التأمل يرجع الى رأى الحنابلة القائلين بأن العبد ينفذ المرسوم عليه أزلا فى اللوح المحفوظ .

حركتنا الضرورية ، فان ذلك لا يرجع الى تاثير القدرة فى الحركة الكسبية دون تاثيرها فى الضرورية ، لانا قد يتميز لنا المعلوم من المظنون ـ على ما سبق ـ ولا اثر هنالك . فالتميز حاصل وامتناع تاثير القدرة الحادثة فى المقدور بين ، والانفصال عن مطالبة المطالب واضح . فالوجه مع ذلك تقدير حالة مجهوله تجعل مما أثرته القدرة الحادثة .

فصل
فى
الهدى والضلال والختم والطبع

قال الإمام أبو المعالى : « اعلم ـ وفقك الله لمرضاته ـ أن كتاب الله العزيز اشتمل على آى دالة على تفرده سبحانه وتعالى بهداية الخلق واضلالهم ، والطبع على قلوب الكفرة منهم . وهى نصوص فى ابطال مذاهب مخالفى أهل الحق . ونحن نذكر غرضنا من آيات الهدى والضلال والختم(١) ، ثم نتبعها بالآى المحتوية على ذكر الختم والطبع .

فمما يعظم موقعه عليهم : قوله تعالى : « والله يدعو الى دار السلام ، ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم » [يونس ٢٥] وقوله تعالى « انك لاتهدى من أحببت ، ولكن الله يهدى من يشاء » [القصص ٥٦] ١٢٥ وقوله تعالى : « انك لاتهدى من أحببت ، ولكن الله يهدى من يشاء » [القصص ٥٦] وقوله تعالى : « من يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام » [الأنعام ١٢٥] وقال عز وجل : « من يهدى الله فهو المهتدى ، ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون » [الأعراف ١٧٨]

وأعلم : أن الهدى فى هذه الآى ، لايتجه الا على خلق الايمان ،

---

(١) والختم : ص

وكذلك لا يتجه حمل الاضلال الا على خلق الاضلال » (١) الى آخـــر قوله .

---

(١) قوله : لايتجه حمل الاضلال الاعلى خلق الاضلال . فيه سوء أدبمع الله – عز وجل – لأنه إذا صرح بأن الله يخلق الاضلال فى قلب العبد . فقد وصف الله بالمحاباة والظلم . اذ لقائل أن يقول : لماذا أختار هذا وخلق فى قلبه الاضلال ، ولماذا خلق هذا ، وخلق فى قلبه الايمان ؟ فان رد بقوله : لأنه علم أزلا : أنه سيعصى . يقال له : لسابقة العصيان من العبد ، خلق فى قلبه الاضلال ، لا أنه خلق الاضلال قبل وجود العصيان منه . وهذا يؤيده قول الله تعالى : « فبظلم من الذين هادوا ، حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم » أى أن التحريم منه ، كان بسابقة الظلم فيهـــم . وهذا هو الحق .

واستشهاده ناقص . لأن قوله « ويهدى من يشاء » نص متشابه ، يحتمل المشيئة من العبد ، والمشيئة من الله . فيكون المعنى : ويهدى من يشاء لنفسه الهدى وعندئذ يوفقه الى الطاعة والايمان . أو يكون المعنى : ويهدى الله من يشاء أن يهديه . ولأن النص متشابه ، يتعين الرد الى المحكم . والمحكم هو : « فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر »

وقوله : « من يرد الله أن يهديه ، يشرح صدره للاسلام » يشبه معناه قـــول القـــائل : من أردت أن أجعله ملكـــا ، علمته أصـــول الحكم . يريـــد أن يبين قدرتـــه وأن يبين أن أصـــول الحكـــم فن ينبغى أن يدرس وليس بـــــلازم من هـــذا القـــول : أن يجعـــل ملوكـــا . فقوله تعالى يدل على كمال قدرته وارادته ، هذا معنى . والمعـــنى الثانى : أنه وعد بأنه لايهدى الا من كان فى قلبه ميل الى الهدى ، ووعد بأنه لايضل الا من كان فى قلبه ميل الى الضلال . فى قوله : « وما يضل به الا الفاسقين » وشبهه ، فاذا أراد ، لأن العبد أراد . فمن ذا الذى يقدر على رد ارادته ؟ والآية التى استشهد بها المفسر وهى «والذين اهتدوا زادهم هدى » تدل على أن نية العبد واختياره ، يترتب عليهما أن يهدى الله أو يضل . ومثلها : « لئن شكرتم لأزيدنكم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اعلم أن الهدايـــة تجىء فى القرآن على وجوه : منها خلق الايمان ـ كما ذكر الامام ـ ومنها خـــلق الطاعات كقوله تعالى : « والذين اهتدوا زادهـــم هـــدى ، وآتـــاهم تقواهـــم » [محمـــد ١٧] فالزيـــادة ههنـــا ليســت من نفس الايمان . لأنه واحد . وانما هو تكرره بالطاعات . وكذلك قوله تعالى : « والذين قتلوا فى سبيل الله فلن يضل اعمالهم . ســـيهديهم ويصـــلح بالهـــم » [محمد ٤ ـ ٥] فالهداية ههنا انما هى فى خلق الطاعات لهم اذ قـــد كانوا مؤمنين بالله ، اذ لايجاهد فى سبيل الله الا المؤمن به . وقد تكون الهداية فى القرآن بمعنى الدعوة . كقوله تعالى : « وانك لتهدى الى صراط مستقيم » [الشورى ٥٢] يريد النبى ﷺ . معناه : وانك لتدعو اذ لا يصح أن يحمل ذلك على خلق الهداية ، لأن المحدث اذا استحال أن يكون خالقا الهداية نفسه ، فأحرى وأولى أن يكون خالقـــا لهدايـــة غيره .

كذلك قوله تعالى : « وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى » [فصلت ١٧] أى فأما ثمود فدعوناهم . لأنه لو خلق الهداية لهم لكانوا مهتدين . وقد تكون الهداية فى القرآن بمعنى السلوك . قال الله تعالى : « فاهدوهم الى صراط الجحيم » [الصفات ٢٣] معناه : اسلكوا بهم .

لكن الهدى وان انقسمت جهاته ، فان الآيات التى استدل بهـــا « الامام » نصوص فى خلق الايمان ، ولا ينبغى أن تحمل على الدعوة فى كل موطن ، لأن الله جل وعز فصل بين الدعوة والهداية . فقال عز من قائل : « والله يدعو الى دار السلام ، ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم » [يونس ٢٥] فجعل الدعاء عاما فى جميع الخلق والهـــداية خاصة . فلو كانا بمعنى واحد لم يكن بعضها عاما وبعضها خاصـــا . ثم أن الله جل وعز علق الهدايـــة على مشـــيئته وارادتـــه واختياره ،

فلا يصح أن يحمل على الارشاد الى طريق الجنان . وأيضا : فان كل من يستوجب الجنان عند المخالفين . حتم على الله أن يدخله الجنة . فكيف يصح أن يعلق ذلك بالمشيئة ؟ وقوله تعالى : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام » [الانعام ١٢٥] هذا أدل شىء على أن المراد به : أحكام التكليف فى الدنيا ، لأن شرح الصدر وحرجه ، كل ذلك أحكـــام تكليفية لا تصح ولا معنى لها الا فى دار الدنيا . ثم الاسلام هو الذى يستحق به عندنا الثواب ، وهو الذى ينتفع به المنتفع لمعــاده ، ولا يكون ذلك الا فى الدنيا حيث العمل .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان اســتشهد المعتزلة فى دوم حمل الهداية على الدعوة أو غيرها ، مما يطابق دعواهم ومعتقدهـــم بالآيات التى تلوناها . فالوجه أن نقول : لا بعد فى حمل ما استشهدتم به على ما ذكرتموه ، وانما استدللنا بالآيات المفصلة المخصصة للهـدى بقوم والضلال بآخرين ، مع التنصيص على ذكر الاسلام وشرح الصدر وحرجه ، فلا مجال لتأويلاتهم المزخرفة فى النصوص التى استدللنا بها »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما انقسم الهدى الى الوجـوه التى ذكرناها ، حاولت المعتزلة أن تصرف كل ما جاء من الهداية الى ذلك المصرف . والآيات التى استشهد بها الامام ، نصوص فى خلق الايمان . لايمكن فى ذلك الا ما ذكره .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فاما آيات الطبع والختم . فمنها قوله تعالى : « ختم الله على قلوبهم » [البقرة ٧] وقوله : « بل طبــع الله عليها بكفرهم » [النســاء ١٥] : « وجعلنــا على قلوبهــم أكنة أن

يفقهوه » [الانعام ٢٥] وقوله : « وجعلنا قلوبهم قاسية » [المائدة ١٣]
وقد حارت (١) المعتزلة فى هذه الآيات واضطربت لها آراؤهم . فذهبت

(١) لاحيرة فى معنى هذه الآيات .

(ا) قوله تعالى « ختم الله على قلوبهم » يفهم مما قبله من الآيات . وما قبله يبين : أن الله - تعالى - أنزل الكتاب ، فكان هدى للمتقين ، وكان ضلالا على الكافرين . والذين اهتدوا ، زادهم الله هدى وآتاهم تقوى ، وبالمثل فان الذين كفروا ، زادهم كفرا واصرارا عليه . حتى أنك اذا أنذرت أو لم تنذر ، فانهم لايؤمنون ، كما أن المهتدى اذا زادت عليه الشكوك ، لن يرجع الى الكفر . والذين اهتدوا ، اهتدوا باختيارهم ، والذين كفروا ، كفروا باختيارهم . يؤكده قوله تعالى : « بل طبع الله عليها بكفرهم » أى بسبب الكفر ابتداء من العبد ، كان الطبع .

(ب) وقوله تعالى : « وجعلنا على قلوبهم أكنة » يفهم مما قبله من الآيات . وماقبله يبين أن الله أوحى القرآن للانذار به . والمفهوم من الانذار : أن المرء يقدر بالقوة الممنوحة له من الله أن يؤمن أو أن يكفر . ليتحقق معنى الانذار والالزام . وأن الذين آتاهم الله الكتاب يعرفون أن محمدا ﷺ على حق وتجاهلوا المعرفة ، واتجهوا الى الكفر . فهؤلاء الذين اتجهوا الى الكفر وفضلوه على الايمان ، واستحبوا العمى على الهدى تدل حالتهم على أنهم آثمون . فاذا طبع الله على قلوبهم بعد الاثم ، وجعل على قلوبهم أكنة . فانه لم يطبع ولم يجعل ابتداء . بل طبع وجعل بعد ظهور نية الكفر والضلال من المعتدين .

(جـ) وقوله تعالى : « وجعلنا قلوبهم قاسية » يفهم مما قبله من الآية نفسها - وقبيح بالمؤلف أن يكون كالقائل « لاتقربوا الصلاة » ويسكت عن « وأنتم سكارى » - ونص الآية هو : « فبما نقضهم ميثاقهم ، لعناهم وجعلنا قلوبهم قاسية ، يحرفون الكلم عن مواضعه ، ونسوا حظا مما ذكروا به ، ولا تزال تطلع على خائنة منهم الا قليلا منهم ، فاعف عنهم واصفح ، ان الله يحب المحسنين » فان « وجعلنا » معطوفة على « لعناهم » واللعن بسبب نقض الميثاق . أى أنه اذا لم يكن قد نقضوا الميثاق ، ماكان قد لعنهم وجعل قلوبهم قاسية .

طائفة من البصريين الى حملها على تسمية (١) الرب تعالى الكفرة بتبيين الكفر والضلال » الى آخر قوله ٠

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : هذه الآيات تمدح البارى جل وجل وعز بها وعرفنا ان القلوب التى بها صلاح الجسد وفساده مملوكه له — جل وعز — مصرفة بقدرته متقلبة على حكم مشيئته ٠ فكيف يحمل هذا على التسمية التى لا أثر لها ٠

ثم التسمية فى حق الله تعالى راجعة الى كلامه ، وكلامه قديم لايصح فيه الجعل الذى هو الخلق ٠ ثم ان التسمية يقدر عليها المخلوقون وتمدح البارى تعالى انما يتحقق معناه اذا كان هو المتفرد بأمر لايقدر عليه غيره ، ولو كان ذلك راجعا الى التسمية التى يقدر عليها المخلوقون لبطل التمدح ، وذهبت فائدة الثناء ، اذ لا يعجز عن التسمية والتلقيب أحد من الناطقين ٠ والبارى جل وعز قد بين تصريفه للقلوب وأجراها على حكم قدرته وارادته ٠ بقوله تعالى : « ونقلب أفئدتهم وأبصارهم » [الانعام ١١٠] وهذا غاية الاقتدار ونهاية القهر والغلبة (٢) ٠

* * *

---

(١) مشيئة الرب تعالى الكفر بين الكفر والضلال : ط

(٢) كما لم يؤمنوا ، نقلب أفئدتهم وأبصارهم ٠ فالتقليب مثل عدم الايمان وعدم الايمان كان من الكفار وغيرهم بعد تقليبهم النظر فى ملكوت الله وفى القرآن ٠ وبعدما قلبوا النظر ، اختاروا الكفر ٠ فبمثل عملهم ، يقلب الله أفئدتهم وأبصارهم ، ويتركهم في الدنيا فى طغيانهم ، الذى فضلوه على الإيمان ٠ هذا معنى من معانى الآية ٠ ولها معان آخر ٠ ولكثرة معانيها لاتكون نصا فيما ذهب اليه المفسر ٠

قال الامام القرطبى فى تفسيره الجامع لأحكام القرآن مانصه :

« هذه آية مشكلة ٠ ولا سيما وفيها « ونذرهم فى طغيانهم يعمهون » قيل : المعنى : ونقلب أفئدتهم وانظارهم يوم القيامة على لهب النار وحر الجمر ، كما لم يؤمنوا فى الدنيا « ونذرهم » فى الدنيا =

قال الإمام أبو المعالى : ويحمل الجبائى وابنه هذه الآية على محمل بشيع يؤذن بقلة اكتراثهما بالدين . وذلك انهما قالا : من كفر وسم الله قلبه بسمة (١) تعلمها الملائكة ، فاذا ختموا على القلوب ، تميزت لهم قلوب الكفار من افئدة الأبرار . وهذا معنى الختم عندهما . وما ذكراه مخالفة لنص الكتاب ، وفحوى الخطاب » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تبين أن التمدح انما يكون بهذه الآيات اذا كان مقتضاها ملكة القلوب والتصرف فيها ، واجراهـا

= أى نمهلهم ولانعاقبهم . فبعض الآية فى الآخرة ، وبعضها فى الدنيا . ونظيرها : « وجوه يومئذ خاشعة » فهذا فى الآخرة « عاملة ناصبة » فى الدنيا .

وقيل : ونقلب فى الدنيا ،أى نحول بينهم وبين الايمان لو جاءتهم تلك الآية ، كما جعلنا بينهم وبين الايمان أول مرة ، لما دعوتهم واظهرت المعجزة . وفى التنزيل : « واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه » والمعنى : كان ينبغى أن يؤمنوا اذا جاءتهم الآية ، فرأوها بأبصارهم وعرفوها بقلوبهم . فاذا لم يؤمنوا كان ذلك بتقليب الله قلوبهم وأبصارهم « كما لم يؤمنوا به أول مرة » ودخلت الكاف على محذوف . أى فلا يؤمنون ، كما لم يؤمنوا به أول مرة . أى أول مرة أتتهم الآيات التى عجزوا عن معارضتها مثل القرآن وغيره .

وقيل : ونقلب افئدة هؤلاء كيلا يؤمنوا ، كما لم تؤمن كفار الامم السالفة لما رأوا ما اقترحوا من الآيات .

وقيل : فى الكلام تقديم وتأخير . أى أنها اذا جاءت لا يؤمنون ، كما لم يؤمنوا أول مرة ، ونقلب أفئدتهم وأبصارهم « ونذرهم فى طغيانهم يعمهون » يتحيرون » اهـ

(١) اذا كانت السمة بعد موت الانسان وانتهاء أعماله ، ليتميز قلب الكافر عن قلب المؤمن . فهذا لا يؤذن بقلة الاكتراث فى الدين . فانه فى القيامة تبيض وجوه وتسود وجوه ـ على رأى المانعين للتأويل والمجاز ـ

على حكم مشيئة الله تعالى وارادته بأن يخلق فيها ما يمنعها ايمانها ويسلبها هدايتها . الا ترى أن قوله : « وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه » نص فى أن تلك الأكنة منعت من العلم والتسمية التى ذكرها ، وأن لا طريق لها الى منع العلم ، لأن تلك العلامة انما هى موصلة للملائكة أن يعلموا أحوال القلوب ، فلا اثر لها فى منع الايمان وفى ثبوت الكفر ، ثم ان تلك العلامة لو كانت موجدة بعد أن لم تكن فى قلوب الكفار ، لعلموها كما يعلمون ما يطرأ عليهم من افراحهم واحزانهم وغير ذلك ، فلما لم يكن الأمر على ذلك ، تبين أن الحق ماقاله أهل السنة ، وان ما ادعاه أولئك دعاوى لا يؤيدها برهان ولايقوم عليها دليل .

فصل

القول فى الاستطاعة وحكمها

قال الإمام أبو المعالى : « العبد قادر على كسبه . وقدرته ثابتة عليه . وذهبت الجبرية (١) الى نفى القدرة . وزعموا أن ماسمى كسبا للعبد أو فعلا له ، فهو على سبيل التوسع والتجوز فى الاطلاق . والحركات الارادية بمنزلة الرعدة والرعشة . والدليل على اثبات القدرة : أن العبد اذا ارتعدت يده ثم انه حركها قصدا ، فانه يفرق بين حاليه » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء توغلوا فى تسليم الامور الى الله ، فافرطوا فى ذلك . وقالوا مما ندرك انتقاضة ضرورة ، فان

---

(١) يقصد بالجبرية الذين نفوا الاختيار عن العبد ، صراحة لاضمنا . فان المؤلف يقول به بغير تصريح . والمفسر يبرر قوله . كما سبق بيانه .

المرتعش اذا ارتعشت يده ضرورة بالفالج أو غير ذلك من الآفات ، فـــان حركته تلك هو عاجز عنها غير قادرعليها ولا يصح أن يجعل ذلك ولا أن يصرف الى اختلاف الحركتين ، لأن الحركة الضرورية اذا كانت الى جهة مخصوصة وكانت الحركة الارادية أيضا الى تلك الجهة ، فقد تماثلتا . وليس تعلق قدرة العبد باحداهما مما يغير صفة الحركة . فقد علم وتبين أن تلك التفرقة لم ترجع الى نفس الحركتين ، وانما رجعت الى ثبوت القدرة الحادثة وتعلقها باحدى الحركتين ، وامتناع تعلقها بالأخرى التى هى ضرورية . فتلك التفرقة لم ترجع الى حركتين ، وانما رجعت الى صفة قائمة بالمتحرك . وهى القدرة .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ثم نسلك بعد ذلك سبيل السبر والتقسيم فى اثبات القدرة على ما سبق التنبيه عليه عند محاولة الدليل على اثبات الأعراض » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : تحرير هذا وتقريبه أنا نجـــد المحدث يفرق بين حركة الرعشية والحركة الارادية كما يفرق العاقـــل بين كون الجوهر ساكنا وبين كونه متحركا ، ثـــم نقـــول تلك التفرقه لا تخلو أن ترجع الى نفس الجوهر دون زائد عليه أو ترجع الى زائـــد عليه ، ومحال أن ترجع التفرقة الى نفس الفاعل ، كما يستحيل أن يرجع كون المتحرك متحركا الى نفس الجوهر ، اذ لو رجع الى نفس الفاعل والى نفس الجوهر ، لاســتمر لــه التميز . والتفرقـــة مادامت نفسه ، لأن كل حكم علق بالنفس فانه يبقى مابقيت النفس .

وان رجعت التفرقة الى زائد على النفس ، لم يخل ذلك الزائد من أحد ثلاثة أوجه اما أن يكون عدما ، واما أن يكون وجودا ، واما أن يكون حالا لا يتصف بالعدم ولا بالوجود . ومحال أن يكون عدما لأن العدم

نفى محض . ولا فرق بين قولك تحرك الجوهر بعدم شىء ، وبين قولك لم يوجب تحركه شىء . وكذلك لايجوز أن يصرف الى الحال المجردة ، لأن الأحوال لاتطرأ على الجواهر ، وانما تكون تابعة لوجود موجود ، كما يلزم ثبوت كون العالم عالما عند وجود العلم ، فلم يبق الا أن يرجع ذلك الى وجود ، ثم ذلك الوجود لايجوز أن يكون جوهر ، لأن الجوهر لا أثر له فى الجوهر ، ولو كان فيه أثر لكان الجوهر نفسه هو الموجب لتحركه ، وقد قام الدليل على بطلان ذلك ، فتعين أن يكون ذلك الزائد عرضا ، وتعين أن يكون قدرة . اذ كل صفة من صفات المكتسب الا ويتصور ثبوتها مع انتفاء الاقتدار . الا ترى انا لو صورنا العلم والارادة وغير ذلك مع الصفات ، لصح وجودها مع انتفاء الاقتدار ، فاذا اثبتنا القدرة صح لنا ما ابتغيناه وأردناه ، اذ لايصح فرض القدرة مع العجز عن المقدور بوجه من الوجوه . وهذا يبين مقصدنا فيما قلناه .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« فان قيل : بم تنكرون على من يصرف التفرقة الى ثبوت الارادة والكراهية ؟ قلنا : الغافل يفرق بين تحريكه يده وبين ارتعاد يده ، وان لم تكن له ارادة فى حالتى غفلته وذهوله »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذى قاله الامام فيه نظر ، لأن الغافل كما أنه لا تقوم به ارادة كذلك لا يقوم به علم يفرق بين تحريك يده اختيارا وبين تحركها ارتعادا واقشعرارا بل الانفصال عن هذا السؤال بأن يقال : يجوز أن يخلق الله تعالى للمرتعش الذى حركته ضرورية ارادة لحركته تلك وهو مع ذلك يفرق بين حركته ، وان كانت كل واحدة منهما مراد له ، فيبطل على هذا صرف التفرقة الى ارادة احدى الحركتين والى كراهية الثانية .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « فإن قيل : بم تردون على من يصرف التفرقة الى صحة فى الجارحة وبنية مخصوصة والى انتفائها ؟ قلنا : هذا باطل من أوجه • أقربها الى غرضنا : أن الأيد الصحيح البنية يفرق بين ان تحرك يد نفسه قصدا وبين أن يحرك الغير يده ، وإن كانت بنية يده فى الحالتين على صفة واحدة • فاذا بطلت هذه الأقسام تعين التنصيص على القدرة • وهذا سبيلنا فى تعيين كل غرض ينازع فيه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من صرف التفرقة الى البنية كان كمن صرف الادراك الى صحة البنية • وهذا كله حوم على انكار الاعراض واذا انكرت لم يكن لنا سبيل الى العلم بحدث العالم الذى بحدوثه يعلم البارى جل وعز • ثم الذى ذكره الامام صحيح بين ، لأن الأيد الذى سلمت بنية يده ولا آفة به ، يفرق بين تحريك يده باختياره وبين أن يحركها غيره حركة قسرية • وأن كنا لانقول بالتولد ، ولكنا نقول : ان تلك الحركة انما هى خلق الله جل وعز ، اذ المحدث لايتجاوز مقدوره محل قدرته على ماسيأتى بيانه ان شاء الله •

فصـــل

القدرة الحادثة لاتبقى

قال الإمام أبو المعالي : « القـدرة الحـادثة عـــرض من الاعراض عندنا • وهى غير باقية ـ وهذا حكم جميع الأعراض عندنا ـ واطبقت المعتزلة على بقاء القدرة والدليل على استحالة بقاء جميـــع الأعراض : انها لو بقيت لاستحال عدمها • وخوض هـذا الدليل فى القدرة ، ثم نستبين اطراده فيما عداها » الى آخر قوله

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذه المسألة مما يتجمعها القدماء وكثير من المعتزلة على أهل السنة وينسبونهم فى ذلك الى الهوس والى جحد الضرورة ، لأنهم يقولون : سواد « الغراب » تشاهده باقيا وكذلك بياض « القطن » فنقول لهم : اما كون المحل أسود فلا نـزاع فيه واما ادعاؤكم انه واحد وردكم علينا انه متجدد ، فمن اين لكم ذلك : فان قالوا : لو كان ذلك لأحسسناه . قلنا : المتماثلات لا تقع فيها تفرقة ولا تمييز ، وقد نجد التمييز لا يتحصل بين الضددين فى بعض المواطن فضلا عن أن يتحصل فى المثلين . ألا ترى أن الصبى الصغير ينتقل فى كل يوم ، من قصر الى طول ومن هزال الى سمن ، وكذلك الشجرة ولا تمييز ، وقد نجد التمييز لا يتحصل بين الضدين فى بعض المواطن امتناع التميز فى تعاقب هذه الأمثال المترددة . وكذلك ايضا الماء اذا انحدر من علو الى سفل ، يظنه الرائى جسما واحدا . وهى أجسام متسلسلة . وكذلك الماء الراكد فى الغدير ، اذا كان بين يديه سد يحبسه ، اذا نظر اليه الناظر ظنه ساكنا . وذلك السد يستمر الماء فيه وفيضه عليه . ولو كان كما يخيل للناظر لما سالت منه قطرة .

ثم الدليل على امتناع بقائه : انا نقول : هل تفرضون عدمه واجبا كما نقول أم تفرضون عدمه جائزا ؟ فاذا كان عدمه واجبا فى ثانى حال وجوده ، استحال بقاوة على ما قلناه ، وان قدر عدمه جائزا والجائز مفتقر الى مقتض ، قيل لهم : ما الشىء المقتضى لعدم العرض ؟ أهو فاعل أم هو طرفان ضد ؟ أم هو انتفاء شرط ؟ فمحال أن يرجع ذلك الى الفاعل ، لأن الفاعل لابد له من فعل ، والعدم نفى محض ، ولا فرق بين قولك فعل الفاعل عدما وبين قولك لم يفعل شيئا .

بلى أن قولك لم يفعل شيئا صحيح ، وقولك فعل عدما متناقض ، لأن قولك فعل يقتضى وجودا وقولك عدما يقتضى انتفاءا ، وكذلك ايضا لايصح أن يرجع الى انتفاء شرط لأن ذلك الشرط لايخلو اما أن يكون

عرضا واما أن يكون جوهرا ، فان كان عرضا ، قلنا : ما الموجب لانتفاء ذلك العرض ؟ لأن السؤال فيه كالسؤال فى انتفاء العرض المذكور أولا . ومحال أن يقال : شرطه انتفاء جوهر آخر ليس هو الجوهر الذى كان قائما به ، لأنا نعلم أن وجود جوهر ثان ليس بشرط فى قيام عرض . بجوهر ثان . وان قدر المقدر انتفاء العرض بطريان ضد ، قيل له التضاد فى العرضين متحقق فلم كان الطارىء أولى بنفى الموجود من الموجود بنفى الطارىء ؟ فهلا ثبت الموجود فى المحل وكان ثبوته مانعا للثانى من الطريان فى المحل ؟

ثم نقول : البياض اذا طرأ على محل السواد . هل تقولون : أنه يجتمع معه فى المحل أولا يجتمع معه ؟ فان قلتم انه يجتمع معه كان ذلك باطلا لما فيه من اجتماع الضدين . وان قلتم : انهما لم يجتمعا ، فلا أثر للبياض فى انتفاء السواد ، اذ لم يحل فى المحل ، الا والسواد منتف .

فان قيل : فما السبيل الى انتفاء الجواهر ؟ قلنا : أما المعتزلة فانها تقول : أن الجواهر تفنى يوم القيامة بفناء يخلقه الله فى غير محل تفنى به الجواهر ، وهو ضد لها .

وفى هذا القول وجوه من الاستحالات :

منها اثبات عرض فى غير محل . ومنها تصوير تضاد فى غير محل معين . ونحن نعلم أن السواد والبياض وان كانا ضدين متنافيين فان تضادهما انما يتصور لقيامها فى محل واحد ، وحينئذ يتنافيان . وأما اذا صور السواد فى محل والبياض فى محل ، لم يتصور التنافى والتنافر . الا ترى أن سواد القطران لم يناف بياض اللبن ، حين تغاير المحلان .

وأما أهل الحق فانهم يقولون : ان البارى جل وعز اذا أراد عدم الجواهر لم يخلق الأعراض فيها فتعدم ، لأن استمرار الأعراض على

الجواهر شرط فى بقائها ووجودها . وبهذا تعرف قدرة الله جل وعز على مخلوقاته وتصرفه فى موجوداته ، اذ كان اختراعها بقدرته واستمرار وجوده مستند الى قدرته .

فصل

فى مفارقة القدرة الحادثة للمقدور بها

قال الإمام أبو المعالى : « اذا ثبت استحالة بقاء القدرة الحادثة ، فانها تفارق (١) حدوث المقدور بها » الى آخر الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كانت القدرة عرض من الاعراض ، وكانت الاعراض يستحيل بقاؤها وكان المقدور لابد أن تتعلق به القدرة ، لزم على هذه الأصول أن تقارن القدرة المقدور ، ولايتقدم عليها ، لأن القدرة لو تقدمت عليها لعدمت فى حال وجود المقدور . وقد علمنا العلاقة والارتباط اللذين بين القدرة والمقدور ، حتى يتلازما . ولو قدرنا بقاء القدرة لما استحال تقدمها على المقدور مع مصاحبتها له . ولذلك قضينا بتقدم القدرة الأزلية على وقوع المقدورات ولا يصح منا قولنا باستحالة بقاء الاعراض أن تتقدم القدرة على المقدور ، لما كان يجب فى ذلك من انخزال المقدور عن القدرة ، كما يستحيل انخزال المعلوم عن العلم .

---

(١) تقارن : خ

فصل
فى
الحادث فى حال حدوثه مقدور لله تعالى

قال الإمام أبو المعالى : « الحادث فى حال حدوثه مقدور بالقدرة القديمة ، وإن كان متعلقا بالقدرة الحادثة فهو مقدور بها وإذا بقى مقدور من مقدورات الله تعالى . وهو الجوهر ، لايبقى غيره من الحوادث ، فلا يتصف فى حال بقائه واستمرار وجوده مقدورا . اجماعا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اعلموا وفقنا الله وأياكم أن الأعراض لها حال حدوث وهو الحال التى تعلقت القدرة به ووجدت ، والجوهر له حال حدوث وحال بقاء . فأما حال الحدوث فهو حال تعلق القدرة به ، والحال الثانية هى حال البقاء وهو فيها غير مقدور ، لأن القدرة انما أثرت فى وجوده . وقد حصل الوجود . فى الحال الأولى التى هى حالة الحدوث وحالة الخلق ، ثم بقى النظر واختلاف العلماء . هل يسمى فى الحال الثانية من وجوده مخلوقا محدثا أم لا ؟ فمنهم من قال : لايسمى به حقيقة ، وانما يسمى به على طريق المجاز . والأولى عند الحذاق من الأئمة أن يسمى مخلوقا ، لأنه الأشيع فى كتاب الله وفى اطلاق الأمة . قال الله تعالى : « هذا خلق الله فأرونى ماذا خلق الذين من دونه » [لقمان ١١] فسماه خلقا فى حال وجوده . وقال تعالى :« لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس » [غافر ٥٧] ومن اطلاق الأمة ان السموات والأرض مخلوق لله . واسم المفعول كما يطلق على الحال وعلى الاستقبال ، كذلك يطلق على الماضى ، فان السموات حين خلقها الله كانت مخلوقة فى ذلك الحال والبارى جل وعز كان فى أزله يخبر

ان السموات والأرض مخلوقة فيها لايزال . وكذلك لما أكمل خلقهـــ اخبر عنها أنها مخلوقة أى فيما مضى . فنحن اذا سمينا السموات فى وقتنا مخلوقة ، فمرادنا بذلك : أنها خلقت وأحدثت فيما مضى .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وذهبت المعتزلة الى ان الحـادث فى حال حدوثه يستحيل أن يكون مقدور للقديم والحادث . وهو بمثابة الباقى المستمر وانما تتعلق القدرة بالمقدور فى حال عدمه . وقالوا على طرد ذلك : يجب تقدم الاستطاعة على المقدور ، ويجوز مقـارنة ذات القدرة حدوث المقدور ، من غير ان تكون متعلقة به فى حال وقوعه . والدليل على أن الحادث . مقدور وأن الاستطاعة تقـارن الفعل : ان قول : القدرة من الصفات المتعلقة » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اعلم ان مثابة القدرة والمقدور كمثابة العلم والمعلوم . فلابد من ارتباطهما وتلازمهما فكما لايصح وجود علم لامعلوم له أو وجود معلوم لايتعلق به علم ، فكذلك يستحيل وجـود مقدور لاتتعلق به قدرة . ونحن اذا فرضنا قدرة متقدمة وفرضنا مقدورا متاخرا فى وقتين متعاقبين فلا يتقدر على أصول المعتزلـة تعلق القدرة بالمقدور ، لأن الحالة الاولى وهى حال وجود القدرة وتعلقها على زعمه ـ مع عدم المقدور . واذا وجد المقدور استغنى على رأيهم بوجوده عن تعلق القدرة به . وهذا محال لأن القدرة من الصفات المتعلقة . فمن حقها أن تلازم مقدورها ، كما يلازم المعلم معلومه فكيف يصح منهم أن يحكموا بان القدرة تتعلق بالمقدور فى حال عدم القدرة ، واذا وجد المقـدور ارتفع التعلق . وهذا خزل أحد المتضايفين عن الثانى . وهو قول تاباه العقول . اذ لابد لأحد المتضـايفين من لزوم الثانى لـه . إلا تـرى أن المتماثلين لايعقلان الا بوجود كل واحد منهما ، ، وما لم يوجدا لـم

يعقلا . واذا أمعنا النظر فى قول المعتزله لم تتقدر تعلق القدرة بالمقدور ، لأنا اذا نظرنا فى حال وجود القدرة وتعلقها ـ على زعمهم ـ لم يصح عند ذلك وجود المقدور . واذا فرضنا حال وجود المقدور لم يصح تعلق القدرة به . فاذا لم يتمكن فى الحالة الاولى وجود المقدور ولم تتقرر فى الحالة الثانية وهى حال وجود المقدور كونه مقتدرا عليه ، فلا يبقى لتعلق القدرة بالمقدور معنى ولا وجه يعقل عليه .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ونعتضد بعد ذلك بوجهين : **أحدهما : أن المقدور لايخلو اما أن يكون عدما واما أن يكون وجودا . ويستحيل كونه عدما . فانه نفى محض والموجود عند الخالقين غير مقدور . والوجه الثانى : أنهم زعموا أن الحادث بمثابة الباقى فى استحالة كونه مقدورا . ثم الامكان فى الحالة الأولى من وجود القدرة والحالة المتوقعة بعدها ليست حالة تعلق القدرة ، فان ساغ ذلك فليكن الباقى مقدورا فى الحالة الأولى من القدرة ، كما أن الحادث مقدور قبل وقوعه فى الحالة الأولى من القدرة . ولا محيص لهم عن ذلك »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المقدور ان صيروه عدما كان محالا ، لأن العدم نفى محض . ولا فرق بين قولك قدرت على مقدور معدوم ، وبين قولك لم اقدر على شىء .

فاذا ثبت هذا قلنا اذا وجد المقدور لم يكن مقدورا عند المعتزلة اى لم تتعلق به القدرة . فقد آل اذن المقدور الى عدم . لانه حين تعلقت به القدرة لم يكن موجودا ، وليس بين العدم والوجود مرتبه . وحين وجد لم يكن مقدورا . واذا زعموا أن الحادث بمثابة الباقى فى استحالة كونه مقدورا ، اذ لا يصح عندهم فى حال وجود القدرة وجود المقدور ، فنيحكموا بان الباقى مقدور ، لانه وجد فى ثانى حاله وقوع القدرة .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قالوا : الحادث واقع كائن . والحاجة تمس الى القدرة للايقاع بها . فاذا تحقق وقوع الحادث بها انتفت الحاجة الى القدرة وينزل الحادث منزلة الباقى المستمر . قلنا : هذا الذى ذكرتموه يبطل بالحكم المعلل بالعلة الموجبة له ، فان الحكم فى حال ثبوته تقارنه العله » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قول المعتزلة ان المقدور استقل بوجوده عن تعلق القدرة به ، يبطل عليهم بالحكم المعلل ، لانا اذا قلنا : ان العالم انما يكون عالما بالعلم ولابد اذا حصل العلم به كون العالم عالما . فيقال لهم : هلا استقل كون العالم عالما بوجوبه ولزومه وحصوله ، على أن تقارنه العلة أو توجبه ؟ ولما يكن بد عندنا وعندهم أن يكون كونه المحدث عالما مفتقر الى علم يوجبه ونحن نزعم أن البارى جل وعز عالم بعلم ولا يستقل كونه عالما ولا وجوب ذلك له عن العلم . فلما لم يستقل الحكم عن العلة بل افتقرت اليه وقارنته ، فكذلك لايستقل وجود الحادث عن تعلق القدرة به . ولولا تعلقها لم توجد وكذلك أيضا السبب المولد عندهم قد يقارن وقوع المسبب ويجب ذلك فيه ، وليس يستقل بوجوده عن كونه مفتقرا الى السبب .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ثم حق العاقل أن يفرض فى تصوره ثلاثة أحوال : حالة عدم وحالة حدوث بعدها وحالة بقاء بعد الحدوث . فاما حالة العدم فجارية على استمرار الانتفاء وأما الحالة الثانية فلو كانت لاتتعلق بالقدرة فيها ، لاستمر العدم ، فلما تعلقت القدرة كان الوجود بدلا من العدم المجوز استمراره . وأما الحالة الثالثة فقد استمر الوجود فيها ، فلا حاجة الى تقدير تعلق القدرة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا بين لامحالة لأن المعتزلة اذا حكمت بأن القدرة توجد فى حال لا يوجد فيها المقدور ، فالمقدور معدوم فى هذا الوقت . فاذا وجد المقدور فهل وجد الا بعد تعلق القدرة به ومقارنتة له ؟ اذ لو لم تقارنه لاسترسل فيه العدم . وأما حال البقاء الثانية فى ثانى حال الحدوث ، فان الوجود فيها مستمر غير مفتقر الى تعلق القدرة لاستمرار وجوده . وأما حالة الحدوث فلولا تعلق القدرة بالمقدور فى تلك الحال لما وجد المقدور .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ثم قد التزمت المعتزلة أمرا لاخفاء ببطلانه . فقالوا : اذا تقدمت القدرة على المقدور بحالة واحدة ، فيجوز أن يقع فى الحالة الثانية عجز مضاد للقدرة ، ثم العجز يظهر أثره فى الحالة الثالثة من وجود القدرة . وهى الحالة الثانية من وجود العجز ، فيجوز عندهم وقوع المقدور فى الحالة الثانية مع العجز » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما اعتقد هؤلاء أن القدرة لا تقارن المقدور ، بل اذا وجدت القدرة تعدم ويوجد المقدور بعدها . فاجازوا أن يوجد عند عدمها عجز مضاد لها يكون مقارنا للمقدور ، حتى يكون مقدورا معجوزا عنه . وكذلك أيضا لو مات القادر فى الحالة الثانيه كان يجوز عندهم ويتصور ، أن يقارن المقدور للموت عندهم ، اذا لم يكن المقدور من الصفات التى يشترط فيها الحياة ولا شىء أوغل فى المحال من هذا أن يقارن وجود العجز حصول المقدور ، وأن يقارن وجود المقدور الموت .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل كل صفتين متعلقتين متضادتين ، فانهما يثبتان على قضية واحدة مع التناقض في التعلق . فإذا حكمتم بأن القدرة الحادثة تقارن المقدور ، فيلزمكم ان تحكموا بمقارنة العجز المعجوز عنه » الى آخر قوله

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ثبوت الصفتين المتضادتين على جهة واحدة بين لاخلاف فيه . الا ترى أن العلم . كما يعتلق بالوجود والعدم والحدوث والعدم ، فكذلك يتعلق الجهل المضاد له بهذه الاشياء . لكن العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو به ويتعلق الجهل بالمعتقد على ماليس به ، ولما وجد هذا السؤال على أهل السنة ظن بعض المتكلمين أنه لازم بفرق بين القدرة والعجز ، ولم يوجب للعجز من مقارنة المعجوز ، ما أوجب للقدرة من مقارنة المقدور . وهذا باطل ، بل العجز . مقارن للمعجوز عنه . الا ترى أن حركة المرتعش توجد عنه وهو عاجز عنها معها . وقد كان يجوز أن يكتسبها وأن تجرى على حكم ارادته وعلى طريق اقتداره ، ولا يتصور العجز الا فيما يتصور الاقتدار عليه . وأما تسمية الجمهور مالا يقدر عليه المحدث عجزا ، فانه مجاز . ومن يقول : انه عاجز عن الأجسام والألوان فقد تجوز .

وكذلك تسمية خوارق العادات وآياتهم معجزات . هو على طريق المجاز من وجهين :

أحدهما : اسناد الاعجاز اليهما . والمعجز هو الله .

والثاني : أن ذلك يقتضي وجود المعارضة ، لأن العجز انما هو عن المعارضة . والعجز مقارن للمعجوز عنه . ولو ثبت المعارضة لبطلت الآية ، فلو حملت المعجزة على الحقيقة في اللفظ لبطلت حقيقتها في المعنى . لكن الجمهور يطلقون العجز حيث يتصور منه وجود المعجوز

عنه . وذلك بمثابة الجهل . وهو عند المتكلمين اعتقاد يتعلق بالمعتقد على ما ليس به . وتسمية القدماء الجهل بمعنى الحال . ويطلقه الجمهور على الغافل الذى لاعلم عنده . وهذا تسمية القدماء الجهل على طريق السلب .

فقد بان من هذا كله : أن المضطر الى حركته عاجز عنها ، كما أن المتحرك على الاختيار قادر عليها . فقد تبين مقارنة القدرة للمقدور ، ومقارنة العجز للمعجوز عنه .

فصـــل

مقدور القدرة الحادثة واحد

قال الإمام أبو المعالى : **« القـدرة الحادثـة لا تتعلق الا بمقدور واحد ، وذهبت المعتزلة الى أن القدرة تتعلق بالمتضادات . وذهب الأكثرون منهم الى تعلقها بالمختلفات التى لاتتضاد » الى آخر قوله .**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد علمنا أن تعلق العلـــم بالمعلومات أعم من تعلق القدرة بالمقدورات لأن العلم يتعلق بأحكـــام العقول الثلاثة : الواجب والجائز والمستحيل . والقدرة انما تتعلق بالممكن خاصة . فاذا كـان العلم الحادث لا يتعلق الا بمعلوم واحـد ، هـــذا مع أنه مؤثر . فأحرى وأولى الا تتعلق القدرة الحادثة الا بمقـــدور واحد مع خصوص تعلقها وتأثيرها عندهم فى مقدورها .

ثم نقول لهم : كيف يصح منكم ادعاء تعلق القدرة بالأضداد ، وقد الزمناكم وجوب مقارنة القدرة للمقدور ، فان تعلقت القدرة بالضدين للزم وجودهما واجتماعهما . واجتماع الضدين تعرف استحالته ببدائه العقول ؟ . وأمـا من قال منهـم : أن القدرة تتعلق بالمختلفـــات التى لاتتضاد . فانا نقول : لو كان الأمر كذلك وكانت القدرة الواحدة يصح بها أنفا كون مايصح كونه مقدورا للعبد ، للزم من ذلك أن تكون الذرة القادرة على الدبيب قادرة على العلوم والارادات وجميع ما يقدر عليـه الحى .

ثم من جوز أن تكون الذرة عالمة بالرد على « النظام » فى طفرته والرد عليه : أن الجوهر مركب من أعراض وغير ذلك ، وتكون مجادلة لـ « أبى هاشم » فى قوله :

أن المتماثلين معللان بالاجتماع فى الأخص . وغير ذلك من دقائق المسائل ؟ ومن جوز أن تكون الذرة على هذه الحال ، فقد خرج عن احزاب العقلاء .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ونقول للمخالفين : اذا **حكمتم بان القدرة الحادثة تتعلق بضدين ، فلم يختص أحد الضدين بالوقوع بدلا عن الثانى ؟ فان قالوا : انما يقع من الضدين بالقدرة ما يتجرد القصد اليه » الى آخر قوله .**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : احالتهم التخصص على الارادة أمر لاننكره . لكنهم معترضون بمن لا ارادة له من غافل ونائم . فان هؤلاء قد يقع منهما أحد الضدين والارادة صالحة للتعلق بهما ، وليست بوجود أحد المتعلقين أولى من وجود الآخر . وقد حصل أحدهما دون الثانى ، مع استحالة قيام الاراده بالغافل والنائم ثم يلزمون أمراً يلزمهم بحكم معتقدهم الفاسد الضعيف . فيقال لهم : القدرة المتعلقة بالارادة تتعلق بالكراهة التى هى ضد لها . ثم قد توجد الارادة بدلا عن الكراهة والارادة عندكم لاتراد . فكيف تحيلون اختصاص أحد الضدين على حصول الارادة وقد بطل عليكم ذلك بالارادة ؟

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يلزم المعتزلة فى ذلك أن **يقال لهم : الغفلة تضاد العلم . ولذلك يعدم العلم عندكم بطريان الغفله » الى آخر قوله .**

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : يلزم المعتزلة الذين ادعوا أن القدرة على الشيء ، قدرة على ضده ، أن يقولوا : ان القدرة على العلم بالشيء قدرة على الغفلة عنه ، أو على السهو أو على النوم . وقد علمنا أن الغفلة غير مقدورة للعبد وانما تطرأ عليه ضرورة . وكذلك النسيان وكذلك النوم .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « فان قالوا : سبيل القادر ان **يتحيز بين الاقدام على الشيء والانفكاك عنه . وانما يتحقق ذلك عند التمكن من الضدين . ولو كانت القدرة لا تتعلق الا بمقدور واحد ، لكان العبد ملجا اليه غير واجد عنه محيصا . وهذا الذى ذكروه دعوى** محضة » الى آخر قوله .

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : اشتراطهم تعلق القدرة بالضدين ، والتزامهم ذلك أعجب شيء ، لانا قد بينا : أن تعلق العلم أعم من تعلق القدرة . ونحن اذا علمنا معلوما لم يجب من ذلك أن يتعلق علمنا بضد ذلك المعلوم ، فاذا كان المعلوم لايشترط فيه ذلك مع عموم تعلقه وعدم تأثيره لايتعلق بالضدين ، فكيف يكون ذلك فى القدرة التى لها التأثير وخصوص التعلق بهم ؟

ثم انهم يعتقدون أن المقيد المربوط قادر على المشى فى الهواء والصعود الى السماء مع امتناع وقوع المقدور ، فاذا لم يستحل منه وجود القدرة مع امتناع المقدور ، فكيف يستبعدون منا اثبات القدرة على الشيء من غير اقتدار على ضده . والقدرة تلزم المقدور وليس يلزم الضد الضد ؟ فاذا قطعوا هم العلاقة بين القدرة والمقدور ، فجوزوا وجود أحدهما مع امتناع الثانى فكيف لايجوز منا أن نحكم بالاقتدار على الشيء من غير اقتدار على ضده . اذ لاتلازم بين الضدين ؟

فصـــل

التكليف بما لايطـاق

قال الإمـام أبو المعالى : « فاذا قيل : قد شاع من مـذهب شيخكم تجويز تكليف مالا يطاق ، فاوضحوا ماترتضون منه ، وأبـدوه بالدليل بعد تصوير المسألة . قلنا : تكليف مالا يطاق تكثر صوره » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : التكليف راجع الى الأمـر وجائز عندنا أن يأمر الله جل وعز بجمع الضدين ، ويأمر بمـا لا يقدر العبد عليه . قال الله تعالى : « يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود فلا يستطيعون » [الحاقة ٤٢] - وقال رسول الله ﷺ : « ان أصحاب هذه الصور يعذبون يوم القيامة . يقال لهم : أحيـوا مـا خلقتم » (١) وقال عليه السلام فى الكاذب فى الرؤيـا : « انـه يكلف أن يعقـد بين شعيرتين » (٢) .

والدليل عليه : أن الأمر يتوجه بالقيام للقاعد . وقد علمنا : أن القاعد فى حال قعوده لاقدرة له على القيام ، وأن القيام منه فى ذلك الوقت غير ممكن من وجهين :

---

(١) قال تعالى : « يعملون له مايشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات » وقال القرطبى فى تفسيره : ان علماء المسلمين مختلفون فى التصوير ، فمنهم من جـوزه ومنهـم من منعـه وقال أن « مكى » فى الهداية له قال : ان فرقة تجوز التصوير ، وقال النحاس : قال قوم عمل الصور جائز لهذه الآية ولما أخبر الله عز وجل عن المسيح .

(٢) الكاذب فى الرؤيا ، كالكاذب على الأحياء . وحكم الاثنين مذكور فى قوله تعالى : « انما يفترى الكذب الذين لايؤمنون بآيـات الله » .

أحدهما : أنه لاقدرة له عليه لما سبق من أن القدرة تقارن المقدور .

والثانى : أن القيام لو وجد فى ذلك الوقت ، لكان ذلك جمعا بين ضدين .

وقد راموا اعتراضا عله هذا . فقالوا : القيام ممكن على الجملة بخلاف جمع الضدين فانه يقال لهم : فرض القيام مع عدم القدرة عليه : محال .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« فان قيل : المامور بالقيام منهى عن تركه . فلئن كان القاعد فى حال قعوده غير قادر على القيام المامور به ، فهو قادر على القعود المنهى عنه . وهو متعلق التكليف . وهذا اقرب وجه ذكر فى ذلك ، وهو على حكم العقل باطل من وجهين**

أحدهما : أن الامر بالترقى الى السماء من تكليف المحال عند نفاته ، وان كان الاستقرار على الارض مقدورا ممكنا وهو ضد للترقى والتحليق فى جو السماء .

والوجه الآخر : أن القعود وان كان منهيا عنه فليس هو المقصود ، بل المقصود بالطلب مالا قدرة عليه وهو التحلق فى جو السماء »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : بين أن الأمر بالشيء قد لايكون نهيا عن ضده . ألا ترى أن الأمر بالاستقرار فى الأرض ليس منهيا عن الصعود فى السماء ، وان كان ضده ، لأن الصعود فى السماء محال ، والمحال لايتوجه التكليف به عندهم . ثم ان المامور بالقيام فى حـال قعوده لم يكن الطلب الا القيام ولم يكن الطلب فى القعود .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قالوا : الأمر بالضدين ينبىء عن طلب جمعهما ، وطلب الجمع يتطلب ارادة . وارادة جمع الضدين مستحيلة . قلنا : هذا مبنى على ان المامور به يجب أن يكون مرادا للآمر . وليس الأمر كذلك » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن المامور . يجب ان يكون مرادا للآمر ، وقد أمر الله ابراهيم ـ على نبينا وعليه السلام ـ بذبح ولده ، ولم يكن ذلك مرادا له .

وقال الله تعالى : « واذ تقول للذى أنعم الله عليه وأنعمت عليه : أمسك عليك زوجك واتق الله . وتخفى فى نفسك » فالنبى ﷺ أمر بأن أمسك عليك زوجك واتق الله . وتخفى فى نفسك » [الأحزاب ٣٧] فالنبى ﷺ أمر بأن يمسك زوجه وهو غير مريد لامساكها ، يدلك على ذلك قوله تعالى : « وتخفى فى نفسك ما الله مبديه » .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : ماجوزتموه عقلا هل اتفق وقوعه شرعا ؟ قلنا : قال شيخنا رضى الله عنه ذلك واقع شرعا . فان الرب تعالى أمر أبا لهب بان يصدق النبى ويؤمن به فى جميع مايخبر به . ومما اخبر به : انه لايؤمن فقد أمره بان يصدقه بانه لا يصدقه ، وذلك جمع نقيضين »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا بين لأن الايمان لايصح الا لمن صدق الله جل وعز فى كل ما انبا عنه . ومعلوم أن « أبا لهب » مامور بالايمان لانه واحد من المكلفين العقلاء واذا أمر بأن يصدق الله فى كل ما أخبر عنه ، وقد أخبر عن « أبى لهب » بأنه لا يصدقه ،

اذ فيما توعده به من قوله : « سيصلى نارا ذات لهب » وما ذمه به من قوله : « تبت يدا أبى لهب » أقوى دليل على كفره وخلوده فى النار ، فاذا امر بان يصدق بانه لا يصدق ، فقد تبين جمع النقيضين .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وقد نطقت آى من كتاب الله تعالى بالاستفادة من تكليف مالا طاقة به فقال تعالى : « ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به » [البقرة ٢٨٦] ولو لم يكن ذلك ممكنا ، لما ساغت الاستعاذة منه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح لانه ان كان ذلك هو المقتضى للاستعاذة منه وان كان محالا لم يستعذ منه لان المحال لايمكن وقوعه .

فصل

القدرة على الالوان والطعوم ونحوها

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : بم علمتم خروج الالوان والطعوم عن كونها مقدورة للعباد ؟ قلنا : لو كانت مقدورة لاحسوا بالعجز عنها ، اذ لم يقتدروا عليها . اذ المحل لايخلو عن الشىء وضده » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : العجز حال باطنة من احوال الانسان يدركه كما يدرك قدرته وعلمه وارادته ، فلو كان عاجزا عن ألوانه ، لاحس وأدرك عجزه عنها . ولهذا احس الذى ترعش يده رعشة ضرورية عجزه عنها ، فاذا لم يدرك عجزا عن الألوان ولا اقتدارا عليها

قطع بقبيلها عن قبيل المقدورات ، اذ لو كانت مقدورات لاحست القـدرة عليها . اذ لو كانت معجوزا عنها لاحس أيضا العجز .

فصـــل
فى
قدرة الله تعالى على مالا يقع

قال الإمـام أبو المعالى : « ما علم البارى سبحانه انه لايقع من الحوادث ، فايقاعه مقدور له » الى آخر قوله

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : اذا علم الله جل وعز وقـوع ممكن فى وقـت معين ، فانـه قبـل ذلك الوقت مقـدر له ، الا تـــرى أن قدرة الله جل وعز أزلية وتعلقت فى الازل بمقدورات تقع فيما لايزال ومن الأئمة من قال : أن ذلك محـال ، لأنه لو وجد فى وقت علم الله انه لايوجد فيه ، لانقلب العلم جهلا . وانما المرادا أن كل ممكن فى نفســه مقدور لله جل وعز ، وهذا ممكن ، ولا اثر لتعلق علم الله جل وعز به ، فان العلم ليس من الصفات المؤثرة . وما علم الله انه لايكون فلا يكون قطعا .

فصـــل
فى
مشتمل على الرد على القائلين بالتولد .

قال الإمـام ابو المعالى : « القدرة الحادثة لاتتعلق الا بقائم بمحلها ، وما يقع مباينا لمحل القدرة فلا يكون مقدورا بهـا ، بل يقع فعلا للبارى تعالى من غير اقتدار للعبد عليه . فاذا اندفع حجر عند اعتماد العبد عليه ، فاندفاعه غير مقدور للعبد عند أهل الحق . وذهبت المعتزلة : الى ان مايقع مباينا لمحل القدرة أو للجملة التى محل القدرة منها » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : القائلون بالتولد متبعون في هذا للقدماء وأهل الطبائع ، والدليل على الرد عليهم : أن يقال لهم : ما وصفتموه بكونه متولد هل هو مقدور أو غير مقدور ؟ فان كان مقدورا ، فباطل من وجهين :

أحدهما : أن السبب موجب للمسبب عندهم . فاذا كان واجبا فقد استغنى بوجوبه عن تعلق القدرة به ، ولو اعتقد معتقد التولد ورأى أن وجود السبب يوجد المسبب لامحالة ، وان لم توجد القدرة فان السبب يوجد ، وأيضا : فان المسبب لو كان مقدورا لتصور وجوده دون وجود السبب ، ولذلك لما وقع مقدورا للبارى جل وعز لم يمكن العبد أن يتسبب اليه ، لأنه يقع مقدورا له من غير افتقار الى توسط سبب .

***

قال الإمام أبو المعالى : **« فان قالوا : البارى سبحانه قادر بنفسه والعبد قادر بالقدرة ، والقادر بالنفس يخالف القادر بالقدرة » الى آخر قوله .**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا ترك لأصولهم لأن القدرة عندهم لم تؤثر شهادة فى المقدور ، وانما المؤثر فيه كون القادر قادرا . ثم هذا الحكم يعلل شاهدا ولا يعلل غائبا لوجوبه . ولهذا زعمتم : أن أثر كون القادر قادرا لاختراع وجعلتم أن العبد لاتتناهى مقدوراته كما لاتتناهى مقدورات البارى تعالى . فهذا مساواة منكم بحكم قدرة العبد ، وكون البارى تعالى قادرا . فكيف حكمتم باختلاف الأمرين مع تسويتكم بينهما فى معظم الأحكام .

***

قال الإمام أبو المعالى : « فاذا بطل مما ذكرناه كون المتولد مقدورا للعبد . وهذا القسم الذى اعتنينا بابطاله مذهب كافة المعتزلة ، فلا يبقى بعد ذلك الا الحكم بكون المتولد غير مقدور ، فان قضى بذلك قاض ، كان مصرحا بانه ليس فعلا لفاعل السبب ، فان شرط الفعل كونه مقدور للفاعل » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا منع كونه مقدورا للفاعل لم يكن منتسبا اليه . ولو جاز ان يوجد فعل لافاعل له ، لكان ذلك سدا على نفسهم الاستدلال بوجود العالم على البارى تعالى ، حتى يعتقد معتقد ان العالم لم يفعله فاعل . وانما وقع متولدا عن سبب ـ وهو محال ـ ومفارقة للدين ومخالفة لاجماع المسلمين . وكل مذهب يسوق صاحبه الى التشكك فى احداث الله جل وعز العالم فهو مردود لامحالة .

قال الإمام أبو المعالى : « ثم المصير الى التولد يجر على معتقده فضائح تاباها العقول ، ويدرك فسادها بالبداء وذلك ان من رماسهما وقد اخترمته المنية قبل ايصال السهم بالرمية » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا كانوا ينسبون الفعل المتولد الى فاعل السبب ، فان الرامى اذا رمى سهما فقتل ، فان ذلك القتل هو عندهم من فعل الرامى ، فاذا امكن ان يرسل الرامى سهمه ثم يصيب الرامى سهم آخر ينفذ مقاتله ووصل السهم بعد موته الى حيوان فلم يجهز عليه ، لكنه بقى اليما مريضا من شدة

ذلك الجرح وسرايته فى جسمه مددا طويلة وهو فى ذلك كله متالم غاية التالم ، ويشتكى غاية التشكى وتلك الآلام كلها هى من فعل الرامى وقد رمت عظامه وتمزعت أوصاله . فكيف ينسب فعل الى ميت ؟ ولو صح ذلك لانكسر استدلالنا على حياة البارى جل وعز بافعاله . لأن من ادعى امكان فعل من ميت ، فقد ادعى محالا . وهذا يبطله قول أصحاب التولد . وكل رأى ساق الى اسناد فعل الى ميت فهو حال .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وكل مادللنا به على تفرد البارى تعالى بخلق كل حادث ، فهو جار ، فى هذا الفصل ، ردا على من يزعم ان المتولدات مخترعة لفاعل الأسباب »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا كان يبطل كون المحدث موجدا لأفعاله القائمة بمحل قدرته ، فأحرى وأولى أن لاتوجد أفعال تجاوزت محل قدرته . وقد تقدم من الأدلة فى ذلك مافيه كفاية .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قالوا : وجدنا المسببات واقعة على حسب القصود والدواعى ، ومبالغ الأسباب ، كما أن المقدورات المباشرة بالقدرة القائمة بمحالها تقع على حسب الدواعى والقصود . وهذا الذى ذكروه مما نقضناه فى خلق الأعمال » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : زعم هؤلاء أن هذه الأمور المتولدة تأتى اختيارية بحسب القصد اليها ، فيقال لهم : يمكن أن يخلق الله للعبد دواعى ضرورية غير مكتسبة له تخرج لكونها ضرورية عن

ان تكون اختيارية . فاذا جاز ذلك لم يصح أن تقيد الدواعى بالاختيار حتى نصب ذلك دليلا على أن ما وقع كذلك يكون منتسبا الى فعـــل المريد المختار .

ثم أيضا : انا نجد أشياء تفعل على طريق القصد مع اتفاقهـــم معنا ، على أن ذلك المقصود اليه ليس فعلا للمحدث ، وذلك أن الآكل قصده الشبع ، وأن الشارب قصده الرى . وقـد علمنا أن الشبع والرى فعلان لا اكتساب لنا فى وجودهما . وانما هما من فعل الله جل وعز ، وكذلك القاصد الى ايلام غيره يكون ذلك عن داعية له اليه ، والآلام مما ينفرد الله جل وعز بخلقها . وكذلك من روع غيره حتى وجل وخـاف وأخجل آخر حتى استحيا وخفر ، فان هذا كله واقع على حسب قصـد القاصد وبعث الداعية اليه . ثم ذلك كله من فعل الخالق .

فتبين بذلك كله : من استدلالهم بالدواعى التى فرضوها لاتنتصـب دليلا على كون المتولد فعلا لفاعل السبب المولد ، على ما مضى بيانه وتحقق برهانه .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« فان قالوا : ما استشهدتم بـــه يختلف الأمر فيه ولا يطرد على وتيرة واحدة . قلنا : فكذلك سبيل الرمى والجرح ورفع الثقيل وشيله . وكل ما يتنازع فيه »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا كما قال . لأن الرامى كما يصيب تارة فقد يخطىء تارات وكما تصيب رميته فقد تخطىء وقد يكون القاصـد برميه مريـدا قتـل المرمى ، فيســتوى ذلك من رميه : ولا يصيب مقتلا . فقد تبين بذلك كله : أن الدواعى لاتحصل الأمـــر المراد ، ولاتتقاضاه تقاضيا لايصح وجوده الا كذلك .

فصـــل

فى القـــوى والعقـــول

قال الإمـام أبو المعالى : « ذهبت الفلاسفة الى أن الكـــون والفساد المعبر بهما عن تركيب العناصر الاربعة وانحلالها بعد التركيب من آثار الطبائع والقوى . وما يجرى فى العالم المنحط عن فلك القمر ومداره من الاستحالات الضرورية فكلها آثار طبيعية »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الفلاسفة قسموا الحركات ستا . حركتين للجوهر وهما حركة الكون والفساد . وحركة الكون هى خروج الشىء عن أن يكون الجوهر الى أن يكون ذلك الجوهر كالزجاج مثلا يكون حجرا وليس بزجاج فى ذلك الوقت ، فاذا حول وعولــج صار زجاجا . وبعضهم يعبر عن هذا بأن يقول : هو خروج الشىء من أن لايكون جسما الى أن يكون جسما . وفى هــذا نظر لأن الحجــر الذى سيكون زجاجا هو جسم لامحالة ، لكنه ليس زجاجا . وحركة الفســاد هى خروج الشىء عن كونه جسما الى أن لايكون ذلك الجسم ، كالخشب مثلا اذا أحرقناه ، فانه يخرج عن أن يكون جسما الى أن لايكون جسما بل يكون رمادا . وحركتان فى الكم وهما النمو والاضمحلال . والنمــو هو امتداد أبعاد الجسم . والاضمحلال هو انقباضها ، كالشجر ينمو مثلا وتتزايد أبعاده . واضمحلاله أن يــذوى فتنقبض أبعــاده . وحركة فى الكيف وهى الاستحالة كعصير العنب يصير خمرا وكالخمر يصير خلا . وحركــة فى الأين وهى الانتقــال من أين الى أين . وهى الحركـــة المشهورة عند الجمهور ، فالحركات الخمس ، وهى الكون والفســاد والنمو والاضمحلال والاستحالة لاتوجد منهما واحدة فى العالم العلوى . وهى حركة الأين موجودة فى هذا العالم السفلى وتوجد حركة الأيــن

فى العالم العلوى . الا ترى أن الأفلاك متحركة . وكذلك الدرارى تتحرك فى أفلاكها .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومايجرى فى العالم العرى من النار والهواء والماء والأرض . فهو من آثار نفوس الافلاك وعقولها . ثم تلك الآثار مستندة عندهم الى الروحانى الأول . وهو يستند الى الموجود الأول . وهو البارى جل وعز على زعمهم . وهو مسبب الأسباب وموجبها »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء يقولون : أن الله جل وعز فاض عنه وجود هو العقل ، والعقل بما عن نفسه فاض عنه وجود الفلك التاسع ، وبما غفل من بارئه فاض عنه نفس الفلك التاسع وعقله ، ومما غفل الفلك التاسع عن نفسه فاض عنه نفس الفلك الثامن ، وبما غفل من العقل الاول ومن بارئه ، فاض عنه نفس الفلك الثامن وعقله . وهكذا هو الأمر عندهم حتى – ينتهى الى فلك القمر .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وليس من مقتضى أصلهم أن الموجود الاول يفعل شيئا على اختيار فى ايقاعه . بل هو موجب للروحانى الأول . والروحانى الأول موجب للفلك نفسه وعقله . وكذلك القول فى الفلك الأعلى مع الذى يليه الى الانتهاء الى فلك القمر » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذه كلها دعاو من غير برهان عليها . وانما يحاولون ان تتسلم منهم تسليما .

وكان احد من عاصرنا من الفلاسفة ينصف فى هذه المسالة ويقول : ان الفلاسفة لما ترقت فى النظر من العالم السفلى الذى ادعوا ان بعضه فاعل فى بعض ، وأن أجزاء مؤثرة فى أجزاء . ثم ارتقوا الى العالم العلوى . ثم انهم تجاوزوا الطبيعة الى مابعدها . ومع مجاوزتهم الطبيعة استبقوا حكمها ، لأن الطبيعة عندهم لاتفعل باختيار ، فزعموا أن الأمر الالهى فى حكم الأمر الطبيعى ، وجهلوا ان الكمال اللائق بالربوبية انما هو الفعل بالاختيار ، وهو قول سديد ، وان لم يسقه فى معرض البرهان . وانما ساقه فى معرض القول الخطابى ، فانه حسن مقبول .

ثم العجب منهم لأنهم ان منعوا الأفعال الطبيعية عن ان تكون اختيارية ، فمن حيث كانت الطبيعة غير قابلة للارادة ، لأن المريد لابد أن يكون حيا . والبارى جل وعز حى ، فلم لايكون مريدا مختارا وحياته تصحح كونه مختارا ؟

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« والآثار العلوية متناسبة لا اختلاف فيها ، يعتورها قبول اختلاف الاشكال ، فالشمس لا يتصور تقديرها على هيئة اخرى غير الهيئة التى هى عليها ، وانما يتعرض لقبول الأشكال المختلفة : هيولى عالم الكون والفساد ويعبرون فى هذه المواضع بالهيولى عن الجواهر ، ويعبرون عن اعراضها بالصور »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء لاعتقادهم ان هيئات الأفلاك واجبة لها لايصح منه حدوثها لأن المصحح لحدوث الحادث جوازها وامكان خروجها عن هيئاتها ، فاذا اعتقدوا فيها الوجوب ، لزمهم القول بقدمها .

قال الإمام أبو المعالي : « ثم حقيقة أصلهم ان العالم العلوى وعالم الكون والفساد لا مفتتح لهما وهما مع الموجود الأول كالمعلول مع العلة • والأولى بنا ان نقيم الدلالة القاطعة على حدث الأعراض وكون العالم معرضا لاعتراض الأكوان عليه • وفى اثبات ذلك نقض أصلهم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا كما قال • لأن الدليل القاطع قد سبق بحدوث العالم ، فوجب العلم بحدوثه واستحال بعد قيام الدليل على حدوث قدمه •

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « ولا يرون لأنفسهم فى هذه المواقف التى يسمونها الالهيات اصطبار على إعتبار النظار وامتحانهم اياهم بمسالك الحجاج ، وهم يعترفون بذلك ، ويزعمون أن الالهيات انما يتوصل اليها بتهذيب القريحة بالرياضيات التى هى خواص الأعداد والهندسة والطبائع وعلم الألحان • ومن تهذب بها قبل الالهيات من غير حجاج »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا غريب من قولهم وفساد من نظرهم ، لأنهم مع اعتقادهم أن الالهيات أغمض المعارف وأدق العلوم يقنعون فيها لأن تتقبل متسلمة وتتلقى غير مبرهنة مع ازرائهم على أدلة المتكلمين ، وزعمهم أنها ليست ببراهين ، ثم يقسمونها الى سفسطة وان تعلت عن ذلك فتكون اقيسة جدلية ، ثم يقنعون فيما هو اغمض المعارف وأدق ما ينظر فيه النظار بالتسليم لها من غير حجة ولا ابداء نظر •

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ويقال لهم : هلا اكتفيتم بالموجود الأول فى ايجاب كل ماعداه ؟ وما الذى دلكم على ايجـابه الروحانى الأول ثم ايجاب الروحانى مادونه ؟ وهل هذا الا تحكم لامحصول له ؟ »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما نفى هؤلاء أن يكون فعل البارى تعالى ليس على طريق الاختيار ، رأو أن الروحانى الأول الذى هو العقل الأول ، فاض عنه حين لم يكن جسما . كما أن البارى جـل وعز ليس بجسم ثم أفاض عن ذلك جسم الفلك التاسع ، لأنه لما كان ثانيا عن الأول ومتواثرا عنه ، صح منه أن يقع عنه الجسم . وهذا كله تحكم ، ولو سددوا الى الصواب وجعلوا فعله اختياريا ، لم يبعـد عندهم أن يجعل الأجسام اذ لا مشاركة بين الفاعل المختار وبين مايفعله .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وأما ماسموه طبائع فيما دون فلك القمر فلا محصول له . فانهم عنوا بكل ما أشاروا اليه اجتماع العناصر على أقدار ، فان عنوا باجتماعها تداخلهـا فذلك محـال . لأن المتحيز لا يقوم بحيث متحيز ، ولو جاز قيام متحيز بحيث متحيز » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء ان قالوا بتداخـل الأجسام جاؤوا بمحال ، لأن الأجسام لو تداخلت لأمكن ان يكون العالم كله فى حيز خردلة ، ثم كان يلزم من ذلك اجتماع الأضداد ، فـان النار وهى حارة يابسة لو اجتمعت مع الماء وهو بارد رطب ، لكان ذلك حكما باجتماع ضدين وكذلك المـاء رطب والنـار والأرض يابسـان ، لايصح أن يجتمعا ، فان قضوا هم بالتداخل فقد قضوا باجتماع الأضداد لامحالة .

قال الإمام أبو المعالى :- « وان زعموا أن العناصر تتجاوز وكل عنصر مختص بحيزه منفرد بصـورته فينبغى أن تبقى بسائط على صورها فى مراكزها • والعناصر متحيزة فانها شـواغل أحيـاز ذوات أشكال • وهى أجزاء هيولانيه على صور • فاكتفوا بذلك فى هـــذا المعتقد »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا زعم هؤلاء أن التولد للمولدات الثلاثة التى هى المعادن والنبات والحيوان ، انما كان يتجاوز هذه العناصر ، قيل لهم : التجاوز لايوجب حكما ، لأن المتجاوزات جواهر والجواهر لا يؤثر بعضها فى بعض ، وانما تؤثر فيها الأعراض القائمة بها ، فلو كان بعضها مؤثرا فى بعض ، لاستغنى الجوهر فى تحركـــه عن حركة تقوم به • وقد ثبت أن الجوهر متحرك بحركة قائمة به ، فاذا لم يقتض تجاورها تولد متولد عنها بطل قولهم وعلم أن ماتولد منهـا فانما هو فعل الله جل وعز مبتدع له مخلوق بارادته ومشيئته •

فصـــل
فى ارادة الكائنات

قال الإمام أبو المعالى : « لما رأينا هذا الفصل متعلقـــا باحكام الارادة وخلق الاعمال ومتعلقات القدر ، رأينا تقديم هـــذه الاصول • وقد حان ان نذكر مذهب أهل الحق • فى ارادة الكائنـــات ، والرد على مخالفيهم •

فمذهبنا : أن كل حادث مراد لله تعالى حدوثه ، ولايختص تعلق مشيئة البارى تعالى بصنف من الحوادث دون صنف » الى آخر قوله •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما تبين أن الله جل وعز خالق كل مخلوق ، لزم منه أن يكون جل جلاله مريدا لكل حادث . اذ المخلوق لابد أن يكون مرادا مقصودا للخالق . ولما كانت أعمال العباد مخلوقة له كانت مرادة له .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « ثم من أئمتنا من يطلق ذلك عاما ولم يطلقه تفصيلا . فاذا سئل عن كون الكفر مرادا لله تعالى لم يخصص فى الجواب وذكر تعلق الارادة به ، وان كان يعتقده ، ولكنه يجتنب اطلاقه لما فيه من ايهام الزلل » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء تنكبوا من ذلك ، لاعتقاد أكثر الناس أن المراد بامر الله به والبارى جل وعز لايامر بالكفر ، قال هو هؤلاء : ينبغى أن يطلق اطلاقا خاصا أنه مراد لله لما يتوهم متوهم أنه أمر بها . وقد يطلق لفظ على العموم ولا يطلق على الخصوص . ألا ترى أنا نعلم أن العالم كله لله ، فاذا أريد منا أن نطلق ذلك فى الولد على الخصوص أو على الزوجة حتى نقول : الولد لله والزوجة له ، لم تترك . وهذا الاطلاق لما فيه من الابهام .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « ومن حقق من أئمتنا أضاف تعلق الارادة الى كل حادث معمما ومخصصا مجملا ومفصلا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا يتميز تفسيره اثناء الكلام ان شاء الله تعالى :

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومما اختلف أهل الحق فى اطلاقه ومنع اطلاقه : المحبة والرضا . فاذا قال القائل : هل يحب الرب تعالى كفر الكافر ويرضاه ؟ فمن أئمتنا من لايطلق ذلك ويأباه . ثم هؤلاء تحزبوا حزبين » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من الأئمة من يصرف المحبة والرضا الى الارادة . ومنهم من يصرفها الى فعل الله جل وعز وهو انعامه فمن صرفه الى الانعام لم يجز منه أن يقول : أن الكافر وكفره يحبهما الله ، اذ لا معنى للمحبة عنده الا التنعيم ، وتنعيم الكافر لايكون . فكذلك المحبة منه لاتكون للكافر . ومنهم يصرف المحبة والرضا الى الارادة . ولكن ذلك يكون على الخصوص لا على العموم . فارادة البارى تعالى المتعلقة . بتنعيم عبد تسمى محبة ورضا . والارادة المتعلقة بالانتقام منه والعقاب له تسمى سخطا .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومن حقق من أئمتنا لم يكع عن تهويل المعتزلة . وقال : المحبة بمعنى الارادة وكذلك الرضا . فالرب تعالى يحب الكفر ويرضاه كفرا معاقبا عليه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا ثبت أن كل واقع فانما يقع لاحداث الله جل وعز له ، وعلمنا أن الحادث لابد من أن يكون مرادا للمحدث مقصودا له ، ثبت أن الكفر مراد لله جل وعز مرضى عنه ولكنه يريده كفرا يعاقب الكافر عليه ، ويرضى الانتقام منه بسببه .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فاذا ثبت ان المحبة هى الارادة ، فيترتب على ذلك أمر معترض فى الفصل ليس من مقصوده . وهو أن

تعلم أن الرب تعالى لاتتعلق به المحبة على الحقيقة • فان الارادة لاتتعلق الا بمتجدد ، والرب أزلى لا أول له » الى آخر قوله •

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : اذا ثبت أن المحبة هى الارادة ، استحال مع ذلك كون البارى تعالى متعلقا بمحبتنا • فان قدمه يوجب استحالة ذلك عليه ، لأن الارادة مشيئة لمتجدد ، فمن وجب له القدم ، استحال أن تتعلق به الارادة • فاذا كان الباقى لا يراد حين لم يكن متجددا فى حال بقائه فأحرى وأولى أن لايكون القديم متعلقا للارادة •

فان زعم زاعم : أن المحبة ليست هى الارادة • قيل له : ان لم تكن المحبة الارادة لم يخل من أشياء • اما أن يكون مثلا لها أو ضدا أو خلافا لها • فان كانت مثلا لها فلتكن ارادة ، لأن المتماثلين يتساويان فيما يجب ويجوز ويستحيل • ولا يجوز أن تكون ضدا لها لأن الضدين تتناقض أحكامهما ولا يتناقض حكم المحبة والارادة حتى يستحيل أن يكون المريد لأمر ما ، محبا له • فلم يبق الا أن يكون خلافا • ولو كانت خلافا لوجب أن توجد مع ضد الارادة كالسواد مع الحركة ، لما اختلفا جاز أن يوجد السواد مع السكون الذى هو ضد الحركة ، وأن يوجد البياض الذى هو ضد السواد من الحركة ، وكان يجب على هذا أن توجب المحبة مع ضد الارادة وهى الكراهية ، حتى يكون المحب للشىء كارها له • وفى فساد ذلك مايدل على أن المحبة ارادة •

ومن الدليل على استحالة تعلق الارادة بالبارى جل وعز وجوب وجوده • وذلك مانع من تعلقها به ، الا ترى أن اجتماع الضدين لما كان مستحيلا وكانت استحالته واجبة ، امتنع أن يريد المريد استحالة اجتماع الضدين لوجوبهما • وكذلك لما كان السواد سوادا واجبا استحال أن يريد المريد كون السواد سوادا •

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « قالت المعتزلة : البارى تعالى مريد لأفعاله سوى الارادة والكراهة . وهو مريد لما هو طاعة وقربة من افعال العباد ، كاره للمحظورات من افعالهم . وأما المباح منها ومالا يدخل تحت التكليف من مقدورات البهائم والاطفال ، فالرب تعالى عندهم لايريدها ولا يكرهها . ولنا فى سبر ذلك مسلكان فى العقل » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لهذه المسالة دليل عقلى وأدلة سمعية . فالدليل العقلى : ماتقدم من أن البارى جل وعز خالق لأفعال العباد ، ولا يصح الخلق الا من فاعل له قادر عليه عالم به مريد له . فالدليل القائم على كون البارى تعالى خالقا لأفعال العباد ، دليل على أنه مريد لها قاصد الى ايقاعها واختراعها ، اذ لا يصح أن يكون خالقا لها وهو غير مريد لها : اذ قد تخصصت باوقات دون أن تتقدم عليها أو تتاخر بعدها . ولا يصح التخصيص الا بالارادة . فهذا الطريق العقلى .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « والثانى : أن نخصص الفصل بطرق مستغنية عن البناء على خلق الأعمال مشوبة بالسمع وموجب الشرع .

فمما يستدل به أن نقول : اتفق مثبتو الصانع تعالى ، على تعاليه وتقدسه عن سمات النقص » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة ضاهت ربها فى الخلق وأوجبت له القصور ـ تعالى عن ذلك ـ لأنا نعلم أن الملوك كلما

نفذت ارادة أحدهم ، كان ذلك أشد لملكه واقوى لسلطانه . ولو وقعت أمور رعيته على كراهية لكان ذلك وهنا لملكه وضعفا لسلطانه . فكيف يصح أن يكون ملك الملوك رب الارباب يجرى أفعال عبيده المخلوقين المتعبدين مجرى افعالهم وأحوالهم على كراهته ، وعلى خلاف ارادته ؟ وهذا لما التزمته المعتزلة حارت فيه ألبابهم ، ودهشت خواطرهم وراموا الانفصال عن ذلك بأشياء يستدل مثلها الطغام والعوام .

فمما ذكروه أن قالوا : الرب تعالى قادر على الجاء الخلق واضطرارهم الى الايمان بأن يظهر آية تظل أعناق الجبابرة لها خاضعة ، وانما كان يلزم وصفه بالقصور لو لم يكن مقتدرا على سوق الخلق اقتهارا واقسارا الى ما أراد » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذى قالوه لايجرى على قواعدهم فانهم مجمعون مطبقون على أن الايمان لا يخلقه الله جل وعز فى قلوب العباد ، وانما أرادوا أن الله جل وعز قادر على أن ينزل آية تظل أعناق الجبابرة لها خاضعة . والبارى تعالى قد أظهر الآيات على أيدى الانبياء ، فلم يهتد بها الا افراد من الناس . ألا ترى أن عصا موسى ـ على نبينا وعليه السلام ـ انقلبت ثعبانا . فما زاد على ذلك فرعون وقومه الا عتوا واستكبارا فاذا كان مجىء القرآن لايحصل الايمان ضرورة ، فكيف يقدر المعتزلة هذا انفصالا عما سقناهم اليه من وصف الله جل وعز بالقصور ؟ وقد قال تعالى : « وان يروا آية يعرضوا » [القمر ٢] وقد كانت ناقة صالح ـ على نبينا وعليه السلام ـ آية عظيمة ، فما زادت ثمود الا كفرا حتى انتدب منهم منتدب الى عقرها .

ثم يقال : البارى جل وعز لو ألجأ عباده الى الايمان لما كان ذلك الايمان حسنا مثابا عليه ، بل كان قبيحا . والرب جل وعز لايريد القبيح وانما يريد الايمان المحصل للثواب . واذا كان هؤلاء لا يختارون ايمانهم ولاينبعثون اليه من عند انفسهم ، فانهم يلجأون اليه لأن الالتجاء والاضطرار

ينافى الاختيار ، فالذى أراده جل وعز من عباده وهـو ان يؤمنوا بـه ايمانا يثابون عليه ، لم يقدر على خلقه . والذى خلقه فهم من الايمان لم يرده . فكان هذا أبين من القصور . اذ كون فعل الفاعل جاريا على خلاف ارادته وعلى وفق كراهته ، أدل على القصور من وقوع فعل غيره على خلاف ارادته .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قالوا اذا جـاز أن يكون مانهى عنه ولايكون ما أمر به ، فلا يمتنع أيضا أن يقع مايكره ولا يقع مايريد ، وهذا ساقط من الكلام فان ما لميقع مما أمر به انما لم يقع لانه لم يرد أن يقع » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح . لأن البارى تعالى اذا أمر وتعبد وأراد جل جلاله ألا تقع طـاعة المطيع ، فانما لم تقع من حيث لم يردها ، فلم يرجع ذلك الى قصور حين وقع الأمـر على ما أراده . وانما القصور فيما قالوه لأنهم حكموا بأن العباد فعلوا ما لم يرده الله

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يقوى التمسك به : اجماع السلف ـ الصالحين ـ قبل ظهور الأهواء واضطراب الآراء ـ على كلمة متلقاة بالقبول غير معدودة من المجملات المتاولات وهى قولهم : ما شاء الله كان ومالم يشاء لم يكن »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : وهـذا نص جلى فى ابطال ما قاله المعتزلة لأن كفر الكافرين وعصيان العاصين كان . ودل كونه ووجوده على تعلق مشيئة الله جل وعز به . ومن قال : أن المعاصى

تقع وتوجد ، والله جل وعز غير مريد لها ولا شاء لجميعها فهو خارق لهذا الاجماع . وقد توعد الله جل وعز خارق الاجماع فى قوله تعالى : « ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين ، نوله ماتولى ونصله جهنم وساءت مصيرا » [النساء ١١٥]

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يطيس عقولهم : اتفاق العلماء قاطبة على أن المدين القادر على ابراء ذمته ، اذاقال : والله لاقضين حق غريمى غدا ان شاء الله تعالى ، فاذا تصرم الاجل المضروب والأمد المرقوب ولم يقضه ، فلا يحنث الحانث لاستثنائه بمشيئة الله تعالى ويتنزل ذلك منزلة مالو قال القائل : لاقضين حق غريمى ان شاء زيد ، فشاء . واو استبهمت مشيئته ولم يحط بها علما لحنث ، فلو كان الرب تعالى مريدا لقضاء الدين لامحالة لتنزل ذلك منزلة مالو قال لأقضين حق غريمى غدا ان شاء زيد . ثم شاء زيد فلم يقضه فيحنث لا محالة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما قالت المعتزلة : ان الرب جل وعز يريد الطاعات . وقضاء الدين طاعة وأمر لازم . فاذا حلت هذه الكلمة اليمين ، علم بذلك أن المطل بذلك الدين قد أراده الله جل وعز ، اذا لم يرده لما انحلت اليمين به . وهذا اجماع من الأمة وهو مالم يجدوا عنه انفصالا .

وقصارى ما قال فيه « أبو هاشم » حاذقهم ان قال : ان هذه كلمة وضعت فى الشرع لحل اليمين ، لايعقل معناها . وهذا قول يستقل بالانفصال عما ألزموه ، لأن ظاهره أن الله جل وعز شاء مطل الماطل . وهذا ظاهر القول . والماطل اذا كان واجدا فانه ظالم فى مطله . فكيف

جاءت هذه الكلمة فى الشرع تحل الايمان بما لايجوز عندكم فى حق الله تعالى من ارادته ، ابراء الذمة وصرف الحق الى أهله .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يقوى الزامه أن نقول : **الرب تعالى عندكم يريد ايمان الكافرين . وذلك واجب فى حكمه ، فبينوا معاشر المعتزلة مانسائلكم عنه وأوضحوا الوقت الذى تتقرر الارادة له ، والارادة حادثة عندكم غير مرادة . فلا يكادون يضبطون فى ذلك وقتا موقوتا ، ولا يلقون لأنفسهم ثبوتا »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : وهذا الزام صحيح .

لانا نعلم أن المخصص للاشياء الموجودة : الارادة . فاذا كان ارادة الله جل وعز ايمان الكافرين واجبة ، فمتى تقع هذه الارادة ؟ وما الذى قرر لها وقتا لا تتقدمه ولا تتاخره وهى غير مرادة ؟ والتخصيص انما يكون بالارادة . ثم انهم يسالون كيف جمعوا بين الوجوب والحدوث ؟ فانهم يقولون : ان الله جل وعز يجب عليه أن يريد ايمان المؤمنين والارادة التى أوجبوها حادثة والحادث ممكن . والجمع بين الامكان والوجوب غير جائز فبان بذلك كله اضطراب آرائهم .

شبهة للمعتزلة

قال الإمام أبو المعالى : **« فمما تمسكوا به . وفى ذكره والانفصال عنه تمهيد أصل متنازع فيه . أن قالوا : الأمر بالشىء يتضمن كونه مرادا للآمر » الى آخر قوله .**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء زعموا أن المأمور به لابد أن يكون مرادا للآمر به . وقالوا : انه لافرق بين قول القائل آمرك بكذا وبين قوله أريد منك كذا . ولا بين قوله : أنهاك عن كذا ،

وبين قوله أكره منك كذا . قالوا وقد ثبت أن كل مكلف مأمور بالايمان ، فوجب أن يكون ايمان كل مكلف مراد لله من حيث كان مأمورا له .

وللأئمة فى هذا أمثلة من أوجزها وأحدها : أن يقول الرجل اذا كان له عبيد يبالغ فى ضربهم وعقابهم وتكثير عذابهم وينكل بهم غاية التنكيل ويبرح بهم أشد التبريح ، حتى شاع ذلك عند سلطان الوقت فأحضره ، وهم بعقوبته . فقال معتذرا : أيها الملك انى ماعنفتهم ولا اشتددت عليهم لاعلانهم بالمخالفة لى . آمرهم فلا يطيعونى وانهاهم فيرتكبوا ذلك المنهى . فقال السلطان له : هذه دعوى منك . من لى بصدقها ؟ والسلطان فى ذلك كله قد اشتد عليه غضبه واستعر بالغيظ صدره . فقال السيد للسلطان : آية ذلك انى آمرهم بحضرتك فان عصونى علمت صدق قولى ونجوت من عقابك ، وان أطاعونى عملت كذب دعواى ووجبت على عقوبتك . فقال له الملك : سأختبر ذلك من صدقك وكذبك فأمر السلطان باحضارهم وجعل يأمرهم بين يدى الملك ، وهو يقتضى منهم الطاعة بفعل ما أمرهم به فهل يشك عاقل أن السيد لايريد ما يأمرهم به الا منع ما يستحقه على ذلك من عقاب السلطان وأليم عذابه ؟ فقد تبين فى هذه الصورة أن المأمور به قد لايكون مرادا للآمر .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« فان قالوا ما يصدر منه فى الصورة التى فرضتموها ليس بأمر على الحقيقة وليس الغرض منه اقتضاء الطاعة . قلنا : هذا جحد للضرورة فان الأمر اذا بدر من السيد مقترنا بقرائن من أحواله قاطعة لاقتضاء الطاعة » الى آخر قوله .**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الأمر يدل على اقتضاء الطاعة بقراين تقرن بالصيغة . والقرائن توقع العلم للمأمور بقصد الأمر ، وكذلك الحاضرون يعلمون كونه اقتضاء طاعة لمشاهدة تلك

القراين . فالعبيد قد تحققوا أنه مقتض لطاعتهم ، والسلطان أيضـا قد تحقق ذلك . ولولا تحققه لانه أمر على الحقيقة ما كان ذلك عذرا له ولا حط عنه عقاب المذنب . فلما تبين صفح الملك عنه ، علم أن عذره قد وضح وأن ماجاء به قد قبل وأن دعواه السابقة منه دعوى صادقة اذ عصاه العبيد .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يدل على أن المامور بـه لايجب أن يكون مراد للآمر : أصل النسخ . فانه رفع الحكم بعد ثبوته . ويستحيل تقدير كون المنسوخ مرادا . فان الواجب اذا حظر وحرم ، يجب على أصل المعتزلة أن يعود ما كان مرادا مكروها . وذلك غـير سائغ فى أحكام الله تعالى اجماعا . وهو دال ـ لو ثبت ـ على البداء . والرب تعالى متقدس عنه . فاذا ثبت أن النسخ يصادف مأمورا بـه ، وتقرر أن المراد لاينقلب مكروها فيخرج من مضمون ذلك : أن المامور به أولا لم يكن وقوعه مرادا للآمر »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هـذا بين لأن المعتزلة اذا قالوا ان كل مامور به مراد لله ، فاذا حرم فينبغى أن يكون مكروها لله . وفى هذا وصفه بالبداء . والبارى جل وعز لايوصف به ومسألة النسخ انما تتبين فى النبوات عند الرد على اليهود فى ابطالهم النسخ .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومما تمسك بـه الأئمة فى أن المامور به يجوز أن لايكون مرادا للآمر : قصة ابراهيم وولده الذبيح على نبينا وعليهم السلام فانه ﷺ أمر بذبح ولده ولم يرد ذلك منه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هـذه حجة واضـحة لأن البارى جل وعز لو أراد ذبح ولد ابراهيم لوجد الذبح ، ولما لم يوجـد مع أنه قد أمر به علم بذلك أن المأمور به ليس من شرطه أن يكون مرادا للآمر .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وللمعتزلة خبط فى درء حجـة الله تعالى ، لايغنيهم عما أريد بهم . فمنهم من يقول : لم يكن ابراهيم عليه السلام مأمورا بذبح ولده تحقيقا ، وانما تخيل أمرا فى حلمـه وحسبه أمرا ، وهذا ازدراء عظيم على الأنبياء وحط من أقدارهم . وكيف يستجيز ذو دين أن ينسب الى ابراهيم خليل الرحمن الاقدام على ذبح ولده من غير أمر جازم ؟ وكيف يسوغ ألا يحيط ولده علما بكونه مأمورا أو غير مـأمور ؟ وتجويز ذلك يسـقط الثقة بما ينقلون من أوامـر الله تعالى »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ما اسوأ أدب المعتزلة مـع الأنبياء . قالت طائفة منهم كما سبق أن موسى الكليم ـ على نبينا وعليه السلام كانت رؤية الله جل وعز عنده جائزة ممكنة ـ على استحالتهـا عندهم ـ فسألها زالا غالطا . وقال هؤلاء : أن ابراهيم تهيأ لذبح ولده من غير أمر ، فنسبوا الى النبى المتخذ خليلا : أنه لايميز الأمر من غيره . وكذبوا الذبيح فى قوله : « افعل ماتؤمر » فيكون الذبيح يسميه أمرا . وهو المبتلى بذلك . ويكون هؤلاء لا يجعلونه أمرا ، والأنبياء صلوات الله عليهم بان اصطفاءهم الله جل وعز لنبوته ، واختار منهم من اختيـر برسالته ، عصمهم فى النوم كما عصمهم فى اليقظة فكانت رؤياهـم

وحيا . قال رسول الله ﷺ : « رؤيا الانبياء وحى » وقد شهدت المعجزات للانبياء بصدقهم فيما ينقلونه عن الله جل وعز ، لانها تنزلت منزلة قول الله ـ جل وعز ـ صدق عبدى . فكيف يظن بخليل الله انه يقــدم على ما يناقض الرحمة ويباين الشفقة من ذبح ولد ، بأمر ملتبس ، لايـدرى أهو أمر جازم أم ليس بأمر جازم .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« ومنهم من يقول انما كان مأمورا بالشد والربط والتل للجبين ، وارهاف المدية والتعرض لمقدمات الذبــح دون الذبح . وهذا من الطراز الأول . فانا نعلم على اضطرار من اعتقاد القصة : ان ابراهيم ـ على نبينا عليه السلام ـ ابتلى بذبح ولده . ولهذا عظم بلاؤه . كما قال تعالى : « ان هذا لهــو البلاء المبين » واقتداؤه بالذبح العظيم أصدق آية على ذلك ، ولايسوغ أن يعتقد بالنبى فى أمر الله تعالى خلاف مقتضاه »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا كما قاله رضى الله عنه فان ابراهيم على نبينا وعليه السلام لايخلو من أحد حالين اما أن يكون أنه اعتقد بالذبح وهو غير مأمور به ، فيكون هذا وضعا من منصـــب النبوة . حتى حين وصف بانه لايعلم حقيقة الامر المتوجه عليه . أو يقال انه مأمور بالشد والربط والتل ، وعلم أنه غير مأمور بالذبح . وهـــذا مناقض للآية ، لأن الابتلاء والبلاء المبين انما هو فى الذبح لا فى الشد والربط والتل ، اذ لو لم يعلم ابراهيم أنه لم يؤثر بالذبح لهان عليــه الشد والربط والتل وارتفعت المحنه عنه ولم يقع افتداؤه بالذبح العظيم منه ، موقع السرور والراحة ، ولا كان للاقتداء معنى لان الاقتداء انما هو تعويض من أمر ، لولا ذلك العوض لوقع الامر النازل بالعوض بالأول المعوض منه . والذبح العظيم ذبح . فكذلك كان الذبيح مأمورا بذبحه . واتفاق العلماء على تسميته ذبيحا أدل على فساد ما قالوه .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : فان قالوا : الدليل على انه لم يكن مأمورا بالذبح : انه لما شد يديه ورجليه رباطا وتله للجبين . قيل له : « قد صدقت الرؤيا » [الصافات ١٠٥] فذلك على امتثاله مقتضى الأمر وبلوغه منتهاه . وهذه غفلة منهم وذهول عن الحق . فانه ماقيل له : حققت الرؤيا ، بل قيل له : « صدقت الرؤيا » أى اعتقدت صدقها وابتدرت لما أمرت به ، فانحجز الآن عن امضاء الأمر ، فقد رفع عنك وفدى ولدك عن الذبح المأمور به ، بالذبح العظيم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : استدلالهم بقوله تعالى : « قد صدقت الرؤيا » حين شـــده وتله للجبين : دليل على أن ابراهيم لم يؤمر الا بذلك : ضعيف . لأن الشد والربط والتل أفعال ليست بكلام ، والتصديق انما يرجع الى الكلام . فان قيل : الأمر من الكلام ولكنـــه لايصدق كما أنه لايكذب . وكيف قيل : صدقت الرؤيا وهو مأمور فيهـا بالذبح ؟ والجواب فى ذلك : أن الأمر قد يأتى فى صدق الخبر . فقيل له : يا ابراهيم قد أمرتك بذبح ولدك ، فوقع التصديق على صيغة الخبر ، ولو كان المراد ما قالوه لما قيل له : صدقت . وانما قيل له : حققت أى أوقعتها حسب ما أمرت بها .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : لو كان ابراهيم يقطع حلقوم ولده ويفرى أوداجه » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما قامت حجة الله تعالى على المعتزلة فى ان ابراهيم ـ على نبينا وعليه السلام ـ أمر بذبح ولده ـ ولم يرد منه . زعموا : أن الذبح قد وقع وأن ابراهيم كان يذبح حلقوم

ولده ، فيلتئم ذلك . وهذا افتراء على كتاب الله تعالى واساءة فى تأويله لأن البارى جل وعز لما أخبر أنه لما أسلم وتله للجبين وقع عند ذلك الافتداء ، ثم أن الذبح الشق فاذا التأم فى أثر شقه ، لم يسم ذلك ذبحا . ولو كان الأمر كذلك لم يكن للافتداء معنى ، لأن الذبيح لم تفت نفسه بذلك الذبح ، فلأى شىء فدى وقد قطع حلقومه وفريت أوداجه ؟

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« وما ذكروه من تناقض الجمع بين الأمر بالشىء وابداء كراهيته دعوى . ولاتناقض عندنا فى الجمع بينهما . وكيف يسوغ دعوى التناقض وأمر الله تعالى عام تعلقه بالمكلفين مع نصوص لا يقبل التأويل ، دالة على أن الله تعالى لم يرد ايمان الكفرة وطاعة الفجرة ؟ فاذا عم الأمر تعلقا ودلت الآيات نتمسك بها على أنه تعالى أراد ضلال من ضل وهدى من اهتدى ، فيبطل بذلك ما موهوا به »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لا ارتياب فى أن الله جل وعز عم الخلائق بالتكليف ، وأرسل الى الخليقة الرسل ، منذرا اليهم . قال الله تعالى « : وان من أمة الا خلا فيها نذير » [فاطر ٢٤] فاذا كان الايمان عاما فى جميع البشر وقد أخبر الله جل وعز أنه أراد اذلال كفره لم يخلق الايمان فى قلوبهم ، فكيف يصح مع هذا ادعاء كون كل مأمور مرادا للآمر ؟

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« ومن الدليل على ذلك : أن الواحد منا لو قال لعبده : قد ازحت علتك وقويت منتك وأتممت عدتك ، حتى لاتألوا جهدا فى اقتناء الخيرات والتسرع الى القربات وسد الثغور مع علمى قطعا بأنك تفجر وتقطع الطرق وتسعى فى الأرض**

بالفساد وتستعين بما امددتك به على خلاف الرشاد ، فلا (١) يعد ذلك تناقضا • عرفا واطلاقا » الى آخر قوله •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من أصول المعتزلة ان الله جل وعز يريد صلاح من يمهله ويمد فى أجله ، ويعلم انه فى امهاله يسعى على الردى أو يتبع الهدى • ولو اخترمه قبل التكليف لنجا وفاز ، وهذا ان لم يكن متناقضا عندهم ، اذا قدر فى حق الله فان لايتناقض كون الآمر غير مريد للمامور به أولى •

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يتمسكون به كثيرا أن قالوا : الارادة تكتسب صفة المراد بها فاذا كان المراد سفها كانت الارادة سفها • وهذا من تخييلهم العرى عن التحصيل وهم مطالبون عليه بالدليل • غير مخلين بالاقتصار على محض الدعوى » الى آخر قوله •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من داب المعتزلة قياس افعال الله جل وعز على افعال العباد ، والسفه انما هو أمر ذمه الشرع فلا يتصف به الامكلف ، فمن يعلم من المكلفين السفه أو اراده كان مذموما بحق الشرع • ولو أن الارادة تكتسب صفة المراد لوجب أيضا ، اذا قالوا ان الرب أراد الطاعة فيكون أيضا مطيعا • وهذا رأى من لا يقدس بارئه ولا يعظم خالقه ، ثم ارادة الله عندنا أزليه والسفه والطاعة ونحو ذلك انما يتصف به الحادث المبتدأ الوجود • الا ترى أنا نعلم أن من اكتسب علما ، كالفواحش والفجور من غير حاجة ماسة الى ذلك فهو سفه • وقد علمنا : أن الرب يعلم المعلومات كلها خيرها

---

(١) فيعد : ط

وشرها بعلمه القديم الذى يتنزه عن أن يتصف بما يتصف به ، علمنا المكتسب (١) .

فصل

مشتمل على ذكر استدلال المعتزلة بظواهر من كتاب الله لم يختطوا بفحواها ولم يدركوا معناها .

قال الإمام أبو المعالى : « منها قوله تعالى : « ولا يرضى لعباده الكفر » [الزمر ٧] وفى الجواب عن هذه الآية مسلكان : أحدها : الجرى على موجبها » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن من الائمة من يطلق الرضا على ارادة ايمان المؤمنين أو على تنعيم المؤمنين . فعلى هذا نقول : أن الله جل وعز لايرضى كفر الكافرين أو لايرضى تنعيم من يكفر ، وان قلنا بما قال به معظم الائمة ، فنقول : ان عباد الله ههنا ليسوا جمع عن وانما هو جمع عابد ، كما قالوا : قائم وقيام ونائم ونيام . والعباد الذين وفقهم الله جل وعز لعبادته لم يرض لهم الكفر ولم يرده ، حين لم يخلقه فيهم . ونظير هذا قوله : « وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا» [الفرقان٦٣] وقوله تعالى : «عينا يشرب بها عباد الله» [الانسان ٦] ونعلم أن هؤلاء ليسوا جميع الخلق ، وانما هم المصطفون المخلصون للنعيم المقيم . وقد يحتمل أن يكون عباد جمع عبد ، شرفهم الله جل وعز بالاضافة اليه ، كما شرف الناقة بقوله : « ناقة الله وسقياها » [الشمس ١٣] وكما تقول الأمة جمعاء : الكعبة بيت الله .

❋ ❋ ❋

(١) فى ط : فصل مشتمل على ذكر استدلال المعتزلة [استدل المعتزلة] بظواهر ... الخ

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يستروحون اليه قوله تعالى : « وقال الذين أشركوا : لو شاء الله ما أشركنا » [الأنعام ١٤٨] قالوا : فوجه الدليل من هذه الآية : أن الرب تعالى أخبر عنهم وبين أنهم قالوا : « لو شاء الله ما أشركنا » ثم وبخهم ورد مقالتهم ، ولو كانوا ناطقين بحق مفصحين بصدق ، لما قرعوا قلنا : انما استوجبوا لأنهم كانوا يهزأون بالدين » الى آخر قوله ٠

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء لما بعثت الرسل وكان من عادة الأنبياء صلوات الله عليهم تفويض الأمور الى الله جل وعز فلما طولبوا بتقبل الشرع راموا الرد على الأنبياء بما ينطقون به ، لأن كل شىء راجع الى ارادة الله جل وعز ومشيئته ، ولم يكن فى نفوسهم علم بذلك ، لأنهم كفاراً جهالا به ٠ ومن يجهل الله يجهل صفاته ولكونهم جاهلين بما قالوا ، أو ظانين له ، قال الله لهم فى توبيخه : « قل : هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن » [الأنعام ١٤٨] وقد أعلم الله « ان الظن لايغنى من الحق شيئا » [النجم ٢٨]

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يستزلون بـه العوام : الاستدلال بقوله تعالى : « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » [الذاريات ٥٦] وهذه الآية عامة فى صيغها متعرضة لقبول التخصص ، عند القائلين بالعموم [مجمله] (١) عند منكرى العموم ٠ ولايسوغ الاستدلال فى القطعيات بما يتعرض للاحتمال أو يتصدى للاجمال (٢) ٠

---

(١) مجملة : ط

(٢) هذا عجيب من المؤلف ٠ عجيب منه قوله : « ولايسوغ الاستدلال فى القطعيات بما يتعرض للاحتمال أو يتصدى للاجمال » لأنه يتعصب لمذهب الجبر ولسائر المسائل الخلافية ، مع أن أدلتها فى نظره كما قال ٠

ومن مذهب المعتزلة : أن العموم اذا دخله التخصيص صار مجملا فى بقية المسميات » الى آخر قوله .

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : قد علمنا أن هذه الآية مخصصة بالصبيان والمجانين بأن الله جل وعز لم يكلف الأطفال ولا كلف المجانين ولا ألزمهم عبادة . فاذا أخرجت عن عمومها تعرضت لتخصيص آخر . فمن الأئمة من قال أن الله جل وعز بين بهذه الآية غناء الله جل وعز عن عباده وافتقار عباده اليه ، فقال : « ماأريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون » [الذرايات ٥٧] وانما خلقتهم لآمرهم بالعبادة وأوجه اليهم التكليف . والعبادة معناها الذلة . والبعير المذلل هو الذى أذله القطران ، والطريق المعبدة هى التى أثرت فيها حوافر الدواب وأقدام السيارة . فاذا خلقوا لتظهر عليهم الذله ، ممن خضع لله اختيارا بذلته لله وخشوعه ، ومن جحد وعاند ، فاثار الحدوث عليه بادية وشواهد الافتقار عليه ناطقة . وكيف يعتقدها المعتزلة دليلا لهم ولو كانت على مقتضى رأيهم لتناقض المعنى ؟ لأن الرب تعالى علم أن معظم الخلائق يكفرون ، فيكون التقدير : وما خلقت من علمت أنه يكفر . الا ليؤمن . وهذا لايصح أن يكون عليه معنى الآية .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« ومما يستدلون عليه : قوله تعالى « ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة ، فمن نفسك » [النساء ٧٩] قلنا : الآية المتقدمة على هذه الآية دلالة قاطعة على بطلان مذهبكم . فانه عز من قائل قال : « وان تصبهم حسنة ، يقولوا : هذه من عند الله ، وان يصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك . قل : كل من عند الله » [النساء ٧٨] الى آخر قوله .**

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : الاصابة اذا أطلقت فانما تدل على أمر لايقصد ولا يراد ولايختار . ألا ترى أنك تقول : أصاب

زيد المرض وأصابه التنكيل والعقاب . ولا تقول : أصابه الأكل والشرب ولا أصابه الترفه والتودع وركوب الخيل والمشى على سبيل الاختيار ، كل ذلك لايقال . وانما معنى الآية : أن كفار قريش كانوا اذا أصابتهم سيئة أو أذى أو شدة ، نسبوا ذلك الى محمد ﷺ واذا نالوا حظا وادركوا سعة قالوا : هذا منا ومن يمن آلهتنا ، فرد الله ذلك عليهم وخاطب رسوله ، وهم المعنيون فقال « ما أصابك من حسنة » أى من نعمة « وما أصابك من سيئة فمن نفسك » أى من ضيق فهو جزاء عملك . والنعمة والضيق لايجرى تقدره . الانسان ولا يقصده اليها . ثم أن المعتزلة تخالف آراءهم هذه الآية لأن أفعال العباد خيرها وشرها موجودة بقدرهم ، ولا قدرة لله جل وعز على شيء من ذلك . والبارى جل وعز قد أسند الحسنة الى فعله بقوله : « ما أصابك من حسنة فمن الله »

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« وربما استدلوا فى خلق الأعمال بقوله تعالى : « فتبارك الله أحسن الخالقين » [المؤمنون ١٤] وزعموا : أن ذلك يدل على اتصاف العباد بالخلق والاختراع . وهذا وهم منهم وزلل . فان الخلق قد يراد به التقدير ، ومن ذلك سمى الحذاء خالقا » الى آخر قوله .**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : وقوع الخلق بمعنى التقدير موجود فى كلام العرب . كما أنشد الامام بيت زهير :

ولأنت تفرى ماخلقت وبعض القوم يخلق ثم لايفرى

والتقدير : وهو قياس شى بشىء مقدور ، والبارى جل وعز ذكر أطوار الخلق وانتقالهم فى الأرحام ، ونزل ذلك فى الأرحام « ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين » الى آخر قوله . فلما ذكر تقديره له

فى أطوار الخلق ، قال : « فتبارك الله أحسن الخالقين » أى المقدرين . ولو كان المقصود بالخالقين المبدعين ، لما جرى ذلك على قواعدهم بأنهم يقولون : ان العبد يخلق الايمان لنفسه والطاعات . وخلقه لذلك أحسن من خلق الأجسام والأعراض . فالعبد عندهم أحسن الخالقين ـ تعالى الله عن ذلك ـ

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ثم نتمسك بعد ذلك بنصوص الكتاب ، فى وقوع الكائنات مرادة لله تعالى . قال الله تعالى « : ولو أننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شىء قبلا . ما كانوا ليؤمنوا الا أن يشاء الله ولكن أكثرهم يجهلون » [الأنعام ١١١] فهذه الآية ترد على المعتزلة من وجهين :

أحدهما : أعلم أن الايمان لايكون الا ممن شاء الله منه وخلقه فيه .

والثانى : ان الآيات التى زعموا أن الله قادر على خلقها حتى يذل بها رقاب الجبابرة ، قد بين البارى جل وعز انه كان يأتى بها ثم لايؤمنون عندها . وأية آية أعظم من تنزيل الملائكة اليهم وتكليمهم الموتى وحشرهم عليهم . ثم ذلك كله لم يتكفل بوجود ايمانهم ، ولا استقل بحصول هدايتهم ، الا أن يشاء الله تعالى .

فصل

التوفيق والخذلان

قال الإمام أبو المعالى : « التوفيق : خلق قدرة الطاعة ، والخذلان : خلق قدرة المعصية »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : لفظة التوفيق ماخوذة من وفق الشيء • وذلك أن المطيع وافق أمر ربه بالامتثال ووافق نهيه بالترك والاجتناب ، فسمى ذلك من فعل الله جل وعز توفيقا وسمى به العبد موفقا • واذا كان التوفيق انما هو مايكون بالطاعة والامتثال ، لا يتحصل اكتسابا الا بالقدرة فكان خلق الله القدرة على الطاعات هى التوفيق ، واذا خلقت له القدرة على الطاعة ، أطاع لامحالة ـ لما تقدم بيانه من أن القدرة الحادثة تقارن المقدور ـ كذلك اذا خلق للمخذول القدرة على العصيان وجد العصيان لامحالة •

***

قال الإمام أبو المعالى : **« وصرف المعتزلة التوفيق الى خلق لطف ، يعلم الله انه يؤمن عنده • والخذلان محمول على امتناع اللطف »**

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : صرف المعتزلة التوفيــق الى اللطف أمر مبهم ، لايعلم ولايفهم ، وانما حملهم على ذلك أنهـــم لما رأوا واعتقدوا أن المحدثين خالقين لأفعالهم ، ورأوا أن الله جـل وعـز قد أخبر أن له توفيقا ينعم على العبد به ، صرفوه بلا أمر يعلم ماهو ، ثم يسالون عن ذلك اللطف • أهو مخلوق فى الموفقين يطيعون به ؟ فان قالوا ذلك وافقناهم عليه ، ولم يكن بيننا وبينهم الا اختلاف فى العبارة وان زعموا : أنه ليس بمخلوق فيهم ، لكنه أمر آخر يخلقه فيؤمن عنده من علم انه مؤمن كاية يظهرها لهم أو نحو ذلك ، فهى دعوى لا يعلمها المطيعون ولا يشهدها الموفقون •

ثم أن المعتزلة يقولون : ان الرب تعالى لايقدر على توفيق جميع الخلائق • وهذا رد لنصوص القرآن العزيز ، كقوله تعالى « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » [السجدة ١٣] : « ولو شاء ربك لجعل الناس

أمة واحدة » ودأب المعتزلة أبدا نسبة بارئهم الى القصور والعجز ـ تعالى الله عن ذلك ـ فتارة يضاهونه فى الخلق والاختراع ، وتارة يعجزونه على الاقتدار على هداية من شاء هدايته ، وتارة يقولون : ان العصاة المذنبين يفعلون مايكرهه الله تعالى ولايريده . وكل ذلك بعد عن تقديس الله جل وعز ، وتنزيهه ، وجهل بحق الربوبية والألوهية .

***

قال الإمام أبو المعالى : « والعصمة هى التوفيق . فان عممت كانت توفيقا عاما ، وان خصت كانت توفيقا خاصا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : جعل التوفيق والعصمة بمعنى واحد . وان كان التوفيق يرجع الى وجود ـ كما تقدم بيانه ـ والعصمة ترجع الى عدم لأن معناها البعد عن الذنب والانكفاف عنه . لكن الانكفاف عن الذنب انما كان لوجود فعل الطاعة راجعا الى معنى واحد ، فاذا عصم العبد عن جميع الذنوب كالملائكة والأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ سمى كل واحد منهم معصوما على الاطلاق . واذا عصم العبد عن ذنب معين سمى معصوما عن ذلك الذنب بتقييد . قال الله تعالى : « ولقد راودته عن نفسه فاستعصم » [يوسف ٣٢] أى فاستعصم عن ذلك الذنب .

فصل

ذم القدرية

قال الإمام أبو المعالى : « اتفق أهل الملل على ذم القدرية ولعنهم . وقال رسول الله ﷺ : « لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا » (١) ولاينكر لعن القدرية منكر » الى آخر قوله .

---

(١) القدرية فى نظر المؤلف هم الذين يقولون : ان العبد يقدر على أن يفعل أو لايفعل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : القدرية راموا أن يدفعوا عن أنفسهم هذا الشين الذى لزمهم فى الشرائع . وقالوا لنا : أنتم القدرية الذين اعتقدتم أضافة القدرة الى الله سبحانه وتعالى وهذا منهم مباهتة وتواقح . فانا نحن سلمنا الأمور الى الله تعالى ولم نجعل لأنفسنا حولا ولا قوة الا به (١) ، وهم أضافوا لأنفسهم الاقتدار ، وجلعوا لهم فى أعمالهم الاختيار . وهم أولى بتحمل هذا الشين ، والتحلى بهذا الوصم . لاسيما وقد قال رسول الله ﷺ : « القدرية مجوس هذه الأمة » (٢)

فان المجوس ثنوية اعتقدت الهين أحدهما فاعل خير وهو النور ، ويسمونه «يزدان» وآخر فاعل شر هو الظلمة ويسمونه «أهرمن» كما أن القدرية تزعم أنها تفعل الكفر والمعاصى ، التى لايفعلها الله جل وعز ولا يريدها بل يكرهها . ويفعلون الطاعات ويخلقونها بقدرهم وان كان الله يريدها . وجاء فى الأثر عن رسول الله ﷺ أنه قال : « اذا قامت القيامة نادى مناد فى أهل الجمع أين خصماء الله تعالى ؟ فتقوم القدرية » لأنهم الذين شاركوا الله فى الخلق - على زعمهم - وجعلوا أعمالهم كلها مبدعة

(١) هذه مغالطة من المفسر . فان كل مسلم يعتقد أنه لاحول ولا قوة الا بالله . والمعتزلة لما قالوا : ان الانسان حر فى اختيار أفعاله ، قالوا : بقوة منحها الله للإنسان . لأنه قال فى القرآن : « فلما زاغوا ، أزاغ الله قلوبهم » أى أن الله لم يزغ القلوب ، إلا بعدما اختار الفساق الزيغ أولا . وقال : « ومايضل به الا الفاسقين » أى أنه لايضل ابتداء ، بل بعدما يوجد الفسق من الفساق .

(٢) رواه الطبرانى

باب

فى التعديل والتجويز

قال الإمام أبو المعالى: « اعلموا - احسن الله ارشادكم - : أن مضمون هذا الأصل العظيم والخطب الجسيم » الى آخر الفصل .

فصل

التحسين والتقبيح

« العقل لا يدل على حسن شىء ولا قبحه فى حكم التكليف . وانما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع . وأصل القول فى ذلك : أن الشىء لايحسن لنفسه وجنسه وصفة نفسية لازمة له . وكذلك القول فيما يقبح » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون: لو قال الحسن والقبح ينصرفان الى صفات نفسية لانسد باب النسخ ، لأن الشىء قد يحرم تارة ويحل أخرى ، فاذا كان المحرم انما حرم لأنه قبيح بصفة نفسية ، فلا يجوز مع هذا أن يكون حسنا حتى يحل لحسنه اذ صفات النفس لايجوز تغيرها وانقلابها . وقد قال الله تعالى فى عيسى : « ولأحل لكم بعض الذى حرم عليكم » [آل عمران ٥٠] ثم أن المعتزلة انفردوا برأى لم يقل به أحد متقدم ولا متأخر ، لأنهم جعلوا المشهور الذى يرجع الى الآراء فى حكم المعقول الذى لايكون فى العقل الا كذلك . ولا يصح أن يكون وجوده محسوسا الا على حكمه معقولا . والقدماء قد قسموا مالا يدرك بنظر ولا رؤية أربعة أقسام : معقولا أول ومحسوسا ومشهورا

ومقبولا • فلو رجع المشهور الى المقبول لكان ذلك تداخلا فى القسمة • والقسمة الحكمية لا تتداخل ابدا • ولما صرفت القدرية الحسن والقبح الى الى صفتين نفسيتين لم يقفوهما الشرع •

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يجب الاحاطة به قبل **الخوض فى الحاجة : ان ائمتنا تجوزوا فى اطلاق لفظة • فقالوا : لايدرك الحسن والقبح بالشرع • وهذا يوهم كون الحسن والقبح زائدا على الشرع » الى آخر قوله •**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : معنى تسمية اهل الحق الشىء بانه قبيح : أنه محصور محرم • ومعنى الحصر : ورود الامر بالترك • وكذلك المعنى بالحسن : ورود الامر بالفعل • فلا زائد فى القبح من ورود النهى به ، ولا زائد فى الحسن على ورود الامر به والحسن والقبح لم يكتسبا بورود الامر باحدهما والنهى عن الآخر ، بل هما صفتين متجددتين بل بعد توجه الامر الى احدهما والنهى الى الآخر ، على حكمهما قبل ورود الشرع •

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ثم المعتزلة قسموا الحسن **والقبح • وزعموا : ان منها مايدرك قبحه وحسنه على البديهة والضرورة من غير احتياج الى نظر ، ومنها مايدرك الحسن والقبح فيه بنظر عقلى » الى آخر قوله •**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : **« وسبيلنا ان نوجه عليهم القول ، فنقول : ما ادعيتم حسنه او قبحه ضرورة ، فانتم فيه منازعون ، وعن دعواكم مدفوعون • واذا بطل ادعاء الضرورة بطل به رد النظريات اليها »**

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : المعتزلة لما زعمت انهـا تعلم بالضرورة : أن الكفر معلوم قبحه بالضرورة . يقال لهم : الضرورات لاتختلف فيها العقلاء . ألا ترى أنهم لا يختلفون فى عملهم بنفوسهم ، وبباطن أحوالهم ولا فى محسوساتهم ، فلو كان الكفر معلوما قبحه بالعلم الضرورى لما واقعه الكفار ولا خالفوا فيه المؤمنين . ألا ترى، أنهم لايخالفونهم فى سائر معلوماتهم الضرورية . ثم لو كان الكفر معلوما قبحه بالضرورة ، ولما وقع التكليف به كما لايقع التكليف بما علم ضرورة . كالادراكات وغيرها . ثم يقال لهم : نحن عقلاء مثلكم وقد خالفناكم فى أنا لا نعلم قبح الكفر ضرورة من حيث ادعيتم العلم به منه . نعم نعلمه ضرورة من حيث تواتر عندنا قبحه فى الشرع ضرورة . فقبحه علمناه من حيث تواتر عن النبى ﷺ الأخبار عن قبحه .

واذا ألزمنا المعتزلة بطلان قولهم وادعائهم العلم الضرورى ، وخلافنا لهم ، راموا انفصالا عن ذلك . وقالوا لنا : انتم توافقونا على التقبيح والتحسين لكن طرقنا اختلفت ، فزعمتم أنتم : أن التقبيح والتحسين يرجع الى الشرع ، وزعمنا نحن : أنه راجع الى العقل . والضرورات قد يختلف فيها العقلاء على هذا الوجه ، فان أخبار التواتر يعقبها العلم الضرورى .

وقد زعم « الكعبى » وأشياعه : بان طريق العلم بما تواترت الأخباريه : استدلالى ولم يقدح ذلك فى العلم الضرورى ، اذ العلم قد حصل وان اختلفت طرقه . وهذا الذى راموا أنه انفصالا ، لايصح لهم : فانا قدمنا أن الحسن والقبح ليسا صفتين ثابتتين للحسن والقبح ، وليسا باكثر من ورود الشرع بالأمر باحدهما والنهى عن الثانى فادعاؤهم صفتين ثابتتين للقبح والحسن ، وزعمهم : أنهما يعلمان بالضرورة هو موضع نزاعنا . فنحن ما اجتمعنا معهم فى مطلب واحد .

***

قال الإمام أبو المعالي : ومما يوضح الحق في درئهم عن معنى الضرورة : أن الذى ادعوه قبيحا على البديهة ، قد أطبق مخالفوهم على تجويزه واقعا من افعال الله تعالى ، مع القطع بكونه حسنا • فانهم قالوا : للرب تعالى أن يؤلم عبدا من عبيده ابتداء من غير استحقاق ولا تعويض على الألم ومن غير جلب نفع ودفع ضر موفيين على الألم • وكما قطعوا بتجويز ذلك فى أحكام الله تعالى ، فكذلك قطعوا بأنه لو وقع لكان حسنا • وهذا مالا سبيل الى دفعه • وفيه فرض تحسين العقل (١) فى الصورة التى ادعى المعتزلة العلم الضرورى بالتقبيح فيها » (٢) •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : واذا بطل كون ادعاء الضرورة بخلاف من خالفهم فيها من العقلاء ، لم يسلموا من دعوى الضرورة فى نقيض ما قالوه ، حتى يقولوا : انهم علموا الضرورة فى حسن ماقبحوه وقبح ماحسنوه ، لأن شأن من ادعى الضرورة فى غير موضعها ، أن تقلب دعواه •

***

قال الإمام أبو المعالي : « فان قالوا : الدليل على أن الحسن والقبح يدركان عقلا ، أن منكرى الشرائع وجاحدى النبوات (٣) يعلمون قبح الظلم والكفر وحسن الشكر ، ولو كان الأمر فى ذلك يتوقف على الشرع (٤) لما أحاط من أنكره بالحسن والقبح • وهذا الذى ذكروه

---

(١) العقل : ط

(٢) واذا بطل ... الخ يفهم من الأصل أنها من كلام الامام • لأن قال المفسر ساقطة •

(٣) وجاحدى النبوات : ط

(٤) السمع : ط

لامحصول له . وأول ما فيه : أنه احتجاج فى موضع الضرورة على دعواهم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : حكم من أسند دعــواه الى الضرورة أن يستمر عليها ولا ينتقل منها الى الاستدلال . وانتقــاله الى الاستدلال تسليم منه لترك الضرورة ، واعتراف بأن دعواهم لهــا باطل . ثم هذا الذى ذكروه انما كان يثبت لو كان من ينكر الشرع عالمين بالقبح والحسن ، ولعلهم معتقدون له غير أن يكونوا علماء به . فقد تعتقد طائفة كبيرة من الخليقة أمرا ، ويظنها عالمة به . وليس الأمر كذلك . فكم اعتقدت المعتزلة والبراهمة (١) كون الظلم قبيحا . كذلك اعتقدت المجوس قبح ذبح البهائم . واعتقادهم ذلك جهل لا علم وتصميم من صمم على أمر ـ وان كانوا جماعة ـ لا ينتصب دليلا على كون ماذهبوا اليه معلوما . الا ترى أن اليهود مصممون على تكذيب نبينا وشفيعنا محمد ﷺ واعتقادهم كذلك جهل لا علم . وكذلك تصميم النصــارى على التثليث واعتقادهم له جهل لا عــلم . ولو كــان اجمــاع منكــرى الشرائع على قبح الظلم دليلا على كونه حقا فى نفسه ، لكان تصميم هؤلاء أيضا دليلا على كون ماصمموا عليه حقا فى نفسه .

***

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يعول عليــه المعتزلة فى ادعاء الضرورة : أنهم قالوا العاقل اذا سنحت له حاجة . وغرضه منها يحصل بالصدق ويحصل أيضا بالكذب يصدر عنه . ولامزية لأحدهما على

---

(١) البراهمة : هم فرقة من الهنود ، تنسب الى ابراهم أو ابراهما ، أو ابرهمان . الذى ذكر فى الفيدا ، أحد كتبهم المقدسة . والبراهمة نظام دينى واجتماعى وسياسى ، يعتبر براهمــا الالــه الأعلى . ومن اصوله تقسيم الأمة الى طبقات أربع . على ماهو معروف .

الثانى فى تمكنه من جلب الانتفاع بهما واندفاع الضرر عنه بهما • فاذا تساويا لديه وتماثلا من كل وجه ، فالعاقل يوثر الصدق لامحالة ويجتنب الكذب • وانما يختار الكذب اذا تخيل له غرض زائد على مايتوقعه فى الصـــدق • فاما اذا تساوت الأغـراض ، فالعقل قاض بالاعراض عـــن الكذب وايثار الصدق • وما ذلك الا لكون الصدق حسنا عقلا • وهـذا الذى ذكروه باطل من وجوه » الى آخر قوله •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء بعد اسنادهـــم دعواهم الى الضرورة ، أخذوا فى أساليب النظر وفى طرق الاستدلال والضرورات لايستدل عليها ، الا ترى أن المدركات لايستدل عليها ؟

وليس يصح فى الافهام شئ •
اذا احتاج النهار الى دليل

ثم زعمهم ان الأغراض فى الكذب والصدق تتســـاوى : مناقض لقولهم ان الصدق حسن لنفسه والكذب قبيح لنفسه • فإذا كان هذا حسنا وكان ذلك قبيحا ، فكيف تتماثل الأغراض ؟ ثم اذا كان الصدق حســـنا لنفسه والكذب قبيح لنفسـه ، انبغى لذلك أن لايجـــرى بهمـا التكليف ولايستحق عليهما ثواب ولاعقاب • لأن كل من الجئ الى شئ وحمل عليه ، لا يستحق عليه ثوابا • واذا كان الصدق كما زعموه ، كان حكمه حكم ما يجبر العاقل عليه • وما أجبر العاقل عليه ، لايتوجه التكليف بـــه •

***

قال الإمام أبو المعالى : « فان قالوا : فرضنا الكـلام فى منكرى الشرع أو فى من لم يبلغه شرع أصلا • فان العاقل مع هذا الفرض يؤثر الصدق • قلنا : انما ذلك لاعتقاد من صورتم الكلام فيه استحقاق الذم على الكذب عقلا • وذلك محظور مجتنب • فان منصور ذلك فيمن لايقول

بتقبيح العقل وتحسينه ولم يبلغه شرع واستوى لديه الصدق والكذب من كل وجه ، فلسنا نسلم والحالة هذه أنه يؤثر الصدق لا محالة ، بـــل يمتنع من ايثار الصدق واثبات الكذب »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : هذا الذى قاله الامـــام صحيح بين ، لأن الكذب خبر ، والصدق خبر ، والخبر كلام . فـــاذا لم يترجح عنده الصدق بجهة من تلك الجهات التى صورها المصـور ، لم يصح أن يقال : انه لابد له من ترجيح الصدق على الكذب . وكيف يترجح الصدق على الكذب . وكيف يترجح أحدهما على الآخر . وهـــذا خبر . ولايتفاوتان فى كونهما خبرا ؟

***

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يستروحون اليه أن قالوا : ان الحسن لو لم يعقل قبل ورود الشرع ، لما فهم أيضا عند وروده . وهذا من ركيك الكلام فانا اذا صرفنا الحسن والقبح فى حكم التكليف الى ورود الأمر والنهى ، فلا يمتنع العلم بالأمر اذا قدر وروده قبل وروده . وهذا بمثابة العلم بالنبوات ، فنعلم قبل ظهور المعجزات ان الدال على من يجوز أن يبعث : خوارق العادات . ثم يعتقد ذلك قبـــل وقـــوع المعجزات ودعوى النبوات »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : نحن اذا صرفنا الحسن الحسن والقبح الى ورود الشرع ، فانا نجوز أن يكون من لم يبلغه شرع يفكر فى نفسه ويقول : لو جاءنا شرع يأمرنا بأمر فيكون ذلك الأمـر حسنا وينهانا عن شىء فيكون ذلك المنهى عنه قبيحا ، لتصور ذلك ولم يبعد . وانما ظنوا هذا دليلا علينا ، لما إعتقدوا أن الحسن والقبـــح

زائدين على الشرع . وأما نحن فاذا أسندناهما الى ورود الشرع بطل أن يكون ذلك دليلا علينا .

***

قال الإمام أبو المعالى : « وربما يشغبون بالرجوع الى العادات . ويقولون : العقلاء يستحسنون الاحسان وانقاذ الغرقى وتخليص الهلكى ويستقبحون الظلم والعدوان وان لم يحضر لهم سمع . وهذا تلبيس وتدليس » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : نحن انما تقصد بالتحسين ما ورد الثواب عنه . وبالقبيح : ما ورد العقاب عليه . وأما ما يرجع الى التدادات النفوس والامتناع منها ، فليس مما نحن فيه بسبيل ، فلا شك أن النفوس تتألم من ظلم من يظلم لانها تتخيل أن ذلك لو وقع بها لآذاها . ثم القبيح لو كان قبيحا لنفسه مع أن كثيرا من ذوى المروءات يستقبحون أن يتركوا الاماء والعبيد يفجر بعضهم ببعض بمرأى منه ومسمع ، وهم متمكنون من حجز بعضهم من بعض ، فلو كان هذا قبيحا لنفسه لكان ذلك قبيحا فى كل حال .

ونحن نعلم أن البارى جل وعز خلق الرجال وهم عبيده ، والنساء وهم اماؤه والفجور بينهم كثير والفسوق عندهم موجود . ثم لايقال : ان ذلك قبيح فى حقه ، لما تقدم من رجوع الحسن والقبح الى الشرع ، وهو جل وعز المكلف لارب غيره .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فما دليلكم على ما نصبتموه ؟ ولم غيرتم الترتيب واستقبحتم المسالة بذكر شبههم ؟ قلنا : انما حملنا على ذلك ادعاء خصومنا الضرورة » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما ظن المعتزلة أن الحسن والقبح مدركان ضرورة ، لم يصح معهم فرض الاحتجاج . اذ لايستدل على الضرورات ، فيدين أولا بكسر دعواه ونقضها . فمن تـرك دعـوى الضرورات فى هذه المسالة ، فانه يقال له : اذا قلنا فى الشىء انه قبيح ، لم يخل ذلك من أحد شيئين : اما أن يرجع الى صفة نفسه ، فمن قال : انه راجع الى صفة نفسه ، رد ذلك عليه بان قيل : القتل ظلما ـ يماثل القتل قصاصا ، والسيف يبدى الجـور فى تـارة ويظهر الانصـاف فى أخرى . ولا محالة فى أن ثل القتلين كان كليهمـا عز غلاصـم وفرى أوداج . والمثلان يتساويان فى جميع صـفات الأنفس . وكذلك الوطء الحلال . وقد حسن أحدهما وقبح الآخر ، وكذلك السجود لله وهيئته مماثلة لهيئة السجود للصنم ، وقد حسن أحدهما وقبح الآخر .

***

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يوضح فساد هذا القسم : أن ما يصدر من العاقل لو صدر من صبى غير مكلف ، فانه لايتصف بكونه قبيحا مع وجوده »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : فاما (١) من وافقنـــا من المعتزلة على أنه لايسمى فعل الصبى قبيحا فقد قامت الحجة عليه قبـل ما بينا ، ومن زعم منهم أن فعل الصبى يسمى قبيحا رددنا عليه بمـــا تقدم من أن القبح لايرجع الى الشرع ، واذا بطل كون القبيح قبيحا لنفسه علمنا أن الحسن والقبح قد وصف به أفعال المكلفين ، علمنا بذلك أن معنى كون الشىء حسنا كونه مامورا به ، وأن معنى كونه قبيحا كـــونه منهيا عنه ـ على ماسبق بيانه ـ ومن قال : ان الشىء لايقبح بالشرع

---

(١) قال المفسر غير موجودة فى الأصل قبل فاما من وافقنا .

ولا يقبح بالنفس ، فانه يقال له : قد وضح فى الشرع وصف بعض أوصاف المكلفين بالحسن وبعضها بالقبح . وقد بطل رجوع الحسن والقبح الى صفتين نفسيتين ولم تصرفوا أنتم الحسن والقبح الى الشرع ، فالام تصرفون الحسن والقبح ؟ فان صرفتموه الى صفة معنوية ، اذ قد أبطلت عليكم الصفة النفسية ، كان ذلك باطلا . اذ أفعال المكلفين كلها صفات وأعراض والصفة لاتحمل الصفة ، ثبت بجميع هذا بطلان تقبيح العقل وتحسينه فى حكم التكليف .

***

قال الإمام أبو المعالى : « وقد تعدينا فى هذا الفصل حد الاختصار قليلا ، لما ألفيناه أصلا لكل ما يأتى بعده فى أحكام التعديل والتجويز . وستجدون المسائل بعد ذلك مرتبة على هذه القاعدة ، وفى الاحاطة بها ابطال ما موهوا (١) به . فهذه أحدى المقدمتين »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة ينسبون انفسهم الى التعديل حين رأوا أن المحرمات قبيحة لانفسها . والله جل وعز لايخلقها لقبحها ، فعدلوا أنفسهم حين لم يصفوا الله بالاقتدار على ماقبح لنفسه ، وجورونا حين لم نجعل هذه المذكورات قبائح لانفسها ، وقضينا بانها مخلوقة لله جل وعز ، وهذه المسائل تاتى مفصلة ان شاء الله تعالى فى أبوابها .

فصل

فى أنه لا واجب عقلا على العبد أو الله

قال الإمام أبو المعالى : فى المقدمة الثانية . وهى تشتمل على الرد على من قال : ان العقل دل على وجوب واجب . وهذا ينقسم

---

(١) ما سواها : ط

قسمين ، فيتعلق الكلام فى أحدهما بما يقدر واجبا على العبد ، ويتعلق الكلام فى الثانى بالرد على من اعتقد وجوب شىء على البارى ـ تعالى عن أقوال المبطلين ـ فاما القسم الأول فانه يضاهى المسألة السـابقة فى التقبيح والتحسين » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء يصورون شكر المنعم صورة . فيقولون : اذا علم العبد العاقل أن له ربا وجوز فى نظره ذلك أن يريد منه الرب المنعم شكره له ، ويكره منه كفره له . ولو شكره لاثابه واكرم مثواه ، ولو كفر به لعاقبه وارداه فاذا خطر له هذان الخاطـران الجائزان ، أرشده ذلك الى ايثار مايؤمنه من العقاب . ومثلوا ذلك بأن من تصدى له فى سفره مسلكان كلاهمـا يـؤدى الى مأمنـه ومقصده ، واحدهما آمن ، والآخر مشحون بالمعاطب على الوان وضروب ، منها اللصوص المحاربون والسباع المتعدية ، وليس له غرض فى سـلوك السبيل المخوفة . فالعقل يقضى عليه بسلوك سبيل الأمن وتركه للسبيل المخوفة ، وهذا وان كان نظرا منقسما الى أقسام ، اغفل المعتزلة أهمها ، لانهم كان حقهم اذا خطر لهم هذان الخاطران أن يخطر لهم خاطر ، بأن له ربا اخترعه وملكه ، وأن المملوك ليس له أن يتصرف الا بـاذن مالكه . الا ترى أنه لو أتعب نفسه وجهدها غاية الجهد بغير اذن ربهـا ومالكها ، لكان ملوما غير مشـكور ، لاسيما ومالكه المنعم عليه غنى عن شكر الشاكرين ، متعال عن الاحتياج ، كما ابتدأ بالانعام من غير أن يكون ذلك مستحقا عليه كذلك لايبتغى بالعقل بدلا عليها ، فـاذا عرض له هذان الخاطران قضى العقل لامحالة أن يتوقف فى ذلك حتى يامره الله جل وعز ، الا ترى ان ملكا من الملوك لو منح سائلا ساله كسرة رغيف ، فمضى ذلك السائل يروح المشارق والمغارب ، ويثنى على ذلك الملك لعد ذلك قبيحا من فعل السائل ، اذ كان ماصدر من الملك بالاضافة الى سعة ملكه حقير ، والنعم كلها ظاهرها وباطنها نافعها ودافعهـا ، اقل واذل عند الله جل وعز من كسرة رغيف بالاضافة الى ذلك الملك .

ومتى يتعب العقل على أن يكون العبد الذليل الحقير المحدث المخلوق يتصدى لشكر القديم الواجب الوجود المستحيل عليه العدم ، الذى قامت السموات والأرض بأمره ، لولا اذن الله جل وعز فى ذلك . ألا ترى أن ملوك الأرض لو تصدى رجل من الرجال الى خدمتهم وغشيان سدتهم عن ذلك . هذا وكلهم مربوب محدث مخلوق مفتقر الى استعمال الغداء لبقاء شخوصهم ، ومفتقر الى الوطء لبقاء نوعهم . فكيف يقول قائل : أن العقل منهض الى عبادة الله جل وعز ؟

ثم هؤلاء انما فرضوا خطور الخاطرين فانما يفرضونه فى حال الذكر ، فاذا قدر غافل ذاهل فقد انسد عليه الطريق الى وجود الشكر ، ولما وجه عليهم هذا الالزام ادعوا دعوى فى نهاية البطلان والبهتان . فقالوا : لابد من وقوع هذا الخاطر ببال العاقل فى أول كمال عقله . فلما ألزموا فى ذلك أن هذه الخواطر شكوك ، والشكوك فى حق الله كفر لا يخلقه الله جل وعز – على زعمهم – قالوا عند ذلك : ان الله يبعث عند ذلك الى كل عاقل ملكا يختم على قلبه ، ويقول فى نفسه قولا لا يسمعه (١) . وهذا دعوى يكذبهم فيها كل مكلف ، لأن سماع الكلام معلوم ضرورى محسوس . والعقلاء المكلفون لايجدون ذلك ، ثم انهم يسألون عن كلام الملائكة ، وكيف هو ؟ والمكلفون تختلف لغاتهم ، فهل يكلمون كل أحد بلغته ؟ فان قالوا : كذلك يكون الأمر ، فيقال لهم عند ذلك : أنتم تنزلون العادات منزلة الأمور العقلية ، ونحن لا نشاهد أصواتا الا بلهوات ومخارج مقطعة . فكيف تثبتون ذلك للملائكة والله جل وعز قد خلقهم على صور ليست كصورنا ؟

وان قالوا : ان كلام الملائكة غير حروف ولا أصوات ، تركوا قولهم أن الكلام حروف وأصوات .

***

(١) قولا يسمعه : ص

قال الإمام أبو المعالي : « فان أردنا تخصيص هذه المسألة بقادلج ، قلنا : الرب تعالى مخترع المخترعات ، فلا خالق سواه ـ كما أوضحناه ـ وما يكتسبه العبد خلق الله تعالى ، فلا معنى اذن فى دلالة العقل على وجوب شىء على العبد ، مع استحالة ايقاعه اياه . نعم لو طالب الرب عبده اثبتت الطلبة على الصفة التى ذكرناها فى شبه الخصوم فى خلق الأعمال »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح لأن الوجوب من جهة العقل انما يتوجه على موجد ما أوجب عليه . واذا كان عندنا أنا لا نفعل فعلنا ، وكل مايكون منا فانما هو فعل لله جل وعز فكيف يستجيز عاقل أن يقول : وجب فى العقل على العبد أن يفعل ما ليس له فعله ؟ لكن مطالبة الشرع اذا توجهت علينا وجب بها اكتساب الفعل ـ على ما سبق ـ

***

قال الإمام أبو المعالي : « فهذا أحد قسمى الفصل .

والقسم الثانى يشتمل على نفى الايجاب على البارى تعالى ، فلا يجب عليه شىء . وهذه المسألة شعبة من التحسين والتقبيح . وسبيل تحرير الدليل فيها : أن نقول لن اعتقد وجوب شىء على الله تعالى » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لايصح لمعتقد أن يعتقد أن الله جل وعز يجب عليه شىء بأمر ، من وجوه :

أحدهما : أنه الآمر فلا يصح أن يكون وهو آمر مأمورا لنفسه ، لأن التضايف بين الآمر والمأمور يقتضى تعددا وتقابلا ، فلايصح أن يفرض ذلك فى ذات واحدة ، ولا يصح أن يكون مأمورا لعبد ؛ لأن الآمر انما

يكون من الأعلى الى من دونه . والبارى ـ جل وعز ـ هو أعلى الموجودات وأكملها ، فاستحال أن يكون مأمورا لغيره . وان زعموا : أن المعنى . بوجوبه : أنه يرتقب ضرر لوترك مايجب عليه ، كما نقول فى الظمآن الذى برح الصدى والماء حاضر عنده : يجب عليه شرب الماء . لما فى ترك شربه له من الضرر فذلك محال أيضا فى حق البارى جل وعز لانه مقدس عن التضرر ، اذ التضرر تألم وهو متعال عن ذلك جل جلاله .

ثم انهم قالوا : المعنى بوجوبه حسنه وحسنه صفة نفس له ، فقد تقدم بطلان كون الحسن والقبح صفتين للحسن والقبح .

***

قال الإمام أبو المعالى : « ولكنا (١) نومىء فيه الى نكتة جارية على حسب أصولهم (٢) [وذلك ان هؤلاء أوجبوا على الله تعالى ثواب المكلفين على أعمالهم] (٣) فنقول : أعمال العباد شكر منهم لنعم الله تعالى . وهو حتم عليهم عندكم . وليس من حكم العقل استيجاب عوض على أداء فرض ، ولو استوجب العبد على أداء الشكر المفروض عوضا ، لوجب أن يجب لله تعالى على العبد شكر جديد ، اذا أثابه . وان كان الثواب واجبا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة لما أوجبت شكر البارى المنعم عقلا ، ووجب عليهم أن يشكروه بالأعمال ، فاذا كانت الأعمال واجبة عليهم ، فيزعمون ان هذا الواجب المتحتم يستحق عليه ثواب . وهو انما كان شكر لنعم ، أنعم بها على العبد . فاذا زعموا : أن

---

(١) ولكنا : سقط ط

(٢) قولهم : ط

(٣) ما بين القوسين : من خ

الثواب واجب على الله جل وعز ـ وان كانت الأعمال شكرا واجبا لنعم الله تعالى ، فاذا لم يبعد عندهم أن يكون للفرض الواجب ثواب ، فينبغى أيضا ان يقال على هذا : يجب لله جل وعز على العبده شكر مستانف على أنعامه عليهم بالثواب ، اذ قد جمع الأمر بين كونهما واجبين ، وذلك يؤول الى أن تكون الجنة دار التكليف والتكليف مأخـوذ من الكلفة وهى المشقة وتصوير التكليف والتنعيم أمر لا يمكن .

فصـــل

القول فى الآلام وأحكامها

قال الإمام أبو المعالى : « الآلام واللذات لا تقع مقدورة لغير الله تعـــالى . واذا وقعـــت من فعـل الله تعـالى فهى منـــه حسن سـواء وقعــت ابتــداء او حـدثت منــه ، مسـماة جــــزاء ولا حاجة عند أهل الحق فى تقديرها حسنة الى تقدير سبق استحقاق عليها ، أو استيجاز التزام اعواض عليها ، أو روم جلب نفع أو دفع ضرر ، موفيين عليها ، بل ماوقع منهما فهو من الله تعالى حسن ، لامعترض عليه فى حكمه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الباري جل وعـز مـالك الخلق المتصرف فيه بمشيئته وارادته وعدله وهو اذا ألم من شاء عباده ، ففعله حسن . وفى اطلاق قولنا حسن تسامح ، لأن الحسن انما نطلقه فيما ورد فيه الأمر . وأفعال الله تعالي لم تكن مأمورا بها ، فـلا يقـال فيها انها حسنة على ذلك الوجه ، وانما نريد قولنا : انها غير معترض عليها .

ثم ان هذه الآلام قد يخلقها الله جل وعز ابتداء ليعظم بها أجـــر المتحنين تفضلا منه ، وقد تقع عقوبات لارتكاب محظورات بهـــا

كما يجلد الزانى والقاذفوتقطع يد السارق ونحوذلك • ولايقال : انالثواب عليها واجب على الله • ولايقال : ان ذلك لايحصل شرائط حتى يكون ذلك الالم وفقا لألم أشد منه • هذا كله لايشترطه أهل السنة •

***

قال الإمام أبو المعالى : « واضطربت الآراء (١) فى تفويض الامور الى الله تعالى • ونحن نحكى جملا من عقود المذاهب المجانبة للحق ، ثم ننص على قاطع وجيز فى الرد على كل فئة (٢) » الى آخر كلامهم •

وقال الامام : بعد ذكره لأصول المعتزلة : « ثم من تمام أصلهم : أن ما يحسن لأجله لو علم فانه يحسن اذا اعتقد ، أو غلب على الظن ما يحسن الألم لأجله فى عادات الناس • قالوا : وكذلك يحسن فى عادات الناس العقلاء ، التزام المشقات لتوقع منافع زائدة عليها • وان كانت عواقبها منطوية عن العباد ، وعلام الغيوب المستأثر بعلمها • فاما الثنوية • فمما قالوه من كون الالم ظلما قبيحا لعينه ، باطل [لاخفاء ببطلانه (٣)] فانا نعلم ان المريض اذا شرب دواء بشيعا ، كريه المشرب وقصد بذلك » الى آخر كلامه •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح ، لأن الألم لو كان قبيحا لعينه لقبح جميع جنسه ، ولا محالة فى أن العقلاء يقصدون الى شرب الأدوية فى حال مرضهم تارة ، ليرفعوا بها المرض ، أو فى حال

---

(١) واضطربت الأمور على من لم يلتزم تفويض الأمور : ط

(٢) فى الرد على مخالفته : خ

(٣) لاخفاء ببطلانه : ط • والنص مراجع على : ط • وفى ط قبل فاما الثنوية : فصل فى الأعواض •

صحتهم ليحفظوا بها الصحة ، وهذا هو ماهية صناعة الطب ، حفظ الصحة على الأصحاء (١) ، وردها على المرضى ، فمن أنكر هذا كان منكرا لصناعة الطب التى حاولها وعالجها كثير من العقلاء ، فمن أنكرها انتسب الى جحد الضرورة ٠

***

قال الإمام أبو المعالى : « ثم يقال لهم (٢) : ماتقولون فى الخير ؟ أهو مدعو اليه أو ليس بمدعو اليه ؟ فان زعموا انه غير مدعو اليه ، تركوا قاعدتهم فى أن العقل يحث على الخيرات ويحذر من السيئات ٠ وان قالوا : الخير محثوث عليه ، قيل لهم : هل على من يحيد عنه ملام وايلام على حكم العقاب أم لا ؟ فان قالوا لالوم عليه ولاعقاب كان ذلك تجرئة منهم على ملابسة الشر ومجانبة الخير ، والتزموا الا يلام مسىء ، ولا يخص بحسن الثناء محسن ٠ وهذا لقاعدتهم فى تحسين العقول وتقبيحها ٠

وان قالوا : لوم المسىء وايلامه وتعرضه للهموم والغموم حسن ، فقد نقضوا قولهم بأن الألم يقبح نفسه »

---

(١) الصحة : ص

(٢) عبارة ط تختلف عن خ ، فى قول الامام هنا ٠ وقال الامام : ساقطة من خ فى هذا الموضع ٠ ونصها : « ثم يقال لهؤلاء : الخير والميل اليه ، مدعو اليه أم لا ؟ فان أنكروا كونه مدعو اليه ، تركوا مذهبهم من حث العقل على الخيرات وتحذيره من السيئات ٠ وان قالوا : الخير محثوث عليه ٠ قيل لهم : هل على من يحيد عنه ملام وآلام على حكم العقاب أم لا ؟ فان قالوا : لا يلتزم شرير عقابا ، فقد جروا على ملابسة الشر ومجانبة الخير ، والتزموا أن لا يلام مسىء ، ولا يخص بحسن الثناء عليه ٠ وكل ذلك يبطل ما يستروحون اليه من تحسين العقول وتقبيحها ٠ وان قالوا : لوم المسىء وايلامه وتعريضه للغموم والهموم حسن ، فقد نقضوا قولهم بأن الألم يقبح لنفسه » اهـ

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : هذا كله بين واضح لا اشكال فيه ولا غموض ، لان الخير اذا كان مدعوا اليه : ففى الدعاء اليـــه والتكليف به مشقه ، لان التزام أمر مع أن النفس كانت تستريح لو لم يلزمه ، لابد من أن يقترن بهذا الالزام ألم •

ثم ان النافر عن الخير ان ترك ونفاره عنه ، كثر الاشرار وبطـــل مايدعو العقل اليه ــ على زعمهم ــ من الخير والحث عليه ، وان أولـــوا فقد ثبت الألم ، واذا ثبت حسنا بطل أن يكون قبيحا ، فتناقض مـابين الحسن والقبيح •

* * *

قال الإمام أبوالمعالى : **« وأما البكرية فقد جحدوا الضرورة وراغموا البديهة ، فانا على اضطرار نعلم تألم البهائم والأطفال وقلقها عند لمام الآلام بها ، ونفورها عما تعلم أنه يؤلمها • ولو ساغ جحد ذلك منها ، لساغ جحد حياتها والمصير الى أنها جمادات لاتحس ولا تـــألم ولا تدرك »**

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : لما اعتقدت هذه الطائفة أن الآلام انما تحسن لو قوعها جزاء عن أعمال قبائح فى الشرع ، وعلمـــوا أن البهائم غير مكلفة ، إنكروا آلامها ، فوقعوا فى إنكـار الضرورات • وكذلك الأطفال ، الا ترى أن الطفل يكون مالم يتألم ، وادعا خافضا ، فاذا ألم به [ألم] كانت له نفرة وقلق واعوال وكذلك البهائم تشاهد كثير من هذه الأحوال فيها • ولا فرق بين من يتشكك فى ذلك وبين من يتشكك فى كونها حيوانات ، وفى كونها إجساما

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « وأما أهل التناسخ فإن الذي حملهم على ما أبدعوه وشقوا به العصى ، أمر يلزم المعتزلة وكل قائل بتقبيح العقل وتحسينه ، فانهم قالوا : الابتداء بالايلام ، من غير عوض قبيح ، ولايحسن أيضا التعويض عليه مع القدرة على التفضل بامثال العوض وأضعافه ، ولا يحسن أيضا قصد اعتبار غير المؤلم ، اذ يقبح ايلام زيد ليعتبر عمرو ، فلا يبقى وجه يحس الايلام الا تقديره عقابا على أمر سابق . وذلك يستدعى لامحالة تقدم التكليف وفرض مخالفة فيه ، وجريان الألم المتأخر عقابا على ماسبق (١) .

وسنوضح توجه كلام التناسخيين على المعتزلة . ولكنا نقول لهم : ما قولكم فى ابتداء التكليف ؟ فان قالوا (٢) : للرب تعالى ابتداء تكليف ما فى امتثاله مشقه ، فقد صوروا ايلاما وآلاما من غير اجترام ، ونقضوا ما أصلوه من كل وجه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا بين لأنهم اذا قالوا : أن البارى جل وعز ابتدأ تكليف ما يشق فعله . والتكليف الزام والالزام ايلام ، وهم منعوا الايلام ابتداء من غير عوض ، فاذا أجازوه ههنا ، فقد نقضوا ما أصلوه .

***

قال الإمام أبو المعالي : « وان راموا من ذلك . مخلصا . وقالوا : انما حسن الزام الآلام ابتداء للثواب اللازم العظيم شانه . فنقول لهم : هلا حسنتم ايلام البهائم والأطفال لأعواض عليها ؟ »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا أيضا بين لأنهم حسنوا أن يبتدأ الايلام بالتكليف ابتداءا من غير جرم سبق ولا عصيان فرط لأجل

---

(١) على ما فطر : ط

(٢) فان قالوا : ط

الثواب العظيم ، الذى يكون جزاءا عنها . وعلى هذا كان يلزمهم أن يحسن تكليف البهائم والاطفال ليعوضوا على ايلامهم أعواضا تربــــو عليها . فلما منعوا ذلك كان تركا لأصولهم المتداعية الى الفساد .

***

قال الإمام أبو المعالى : « فان قالوا : التفضل بمثل العوض جائز ، والتفضل [(١) بمثل الثواب ممتنع . كان ماذكروه تحكما . فانه ما من مبلغ من النعيم ، الا والرب سبحانه قادر عليه متفضلا ومثيبا ومعوضا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح لأن ذلك كله ممكن لا واجب ، اذ قد بطل وجوب شىء على الله . وقد علمنا أن الله قادر على كل ممكن ، واذا ثبت أن هذا ممكن لزم أن يوصف الله جــل وعز بالقدرة عليه تفضلا تارة واثابة أخرى .

***

قال الإمام أبو المعالى : « وان قالوا : ما كلف الله العباد ما فيه (٢) مشقة . فالذى ذكروه باطل ، فانه لو لم يكلف العباد ما فيه مشقة ، لم يجز تكليف أصلا ، وكان الأمر مهملا سدى . فكيف يتصــور الاجترام ؟

ومن أى وجـه استحقت الآلام ؟ وكيف يستقيم ذلك ممن يبنى قاعدة مذهبه على التحسين والتقبيح »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : انكـــار هـؤلاء التكليف : انسلاخ منهم فى مسلاخ البراهمة المنكرين للنبوات ثم انهم تناقضوا لأنهم

(١) من ط (٢) ما فيه : ط

أوجبوا أن الايلام انما يحسن اذا كان عقابا على اجترام . فاذا أنكر التكليف بطل الاجترام ، اذ لايعلم ولايعقل الا بالمطالبة به . وذلك هو التكليف الذى أشرنا اليه . فثبت بطلان قول من يزعم أن الله لم يكلف العباد .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وان قالوا : كلف الرب العباد ملاذ ، لامشقات فيها ، قيل لهم : هذا محال ، فان من ضرورة الالزام فى حكم التكليف أن يعتقد المكلف لزوم ما الزم (١) ، وفى وجوب الاعتقاد عليه والزامه العقاب لو لم يعتقد ، لزوم ما الزمه (٢) ، تعرضه لمشقه لاخفاء بها »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح . لأن التكليف من حيث هو الزام ، يتوقع تاركه عقابا على تركه هى أعظم مشقه ، لانه قد كان أروح له وأنعم لباله الا يفعل ذلك الفعل الذى الزمه ، والزم أن يعتقد وجوب لزومه . وفى ذلك كله مشقة شديدة وكلفة عظيمة .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ثم الغرض من التكليف التعرض للثواب . وانما يحسن فى العقل على أصل التحسين : الاثابة على شاق من الأعمال . فاذا جاز خرم حكم العقل فى الاثابة على لذات عرية عن المشاق ، ساغ أيضا نقض ما أصلوه ، بناء على تقبيح العقل من الآلام ».

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح لأن التكليف انما يقصد للثواب الذى يكون جزاء عنه . وذلك انما يحسن بكون العمل

---

(١) لزوم ما الزم : ط (٢) ما الزمه : ط

الذى وقع به التكليف شاقا ، لينال من ذلك الشاق نعيما ودعة وخفضا . هذا هو الظاهر على أصول من يحسن ويقبح . فلو جاز أن يبطل هذا الاصل حتى يكون التكليف بلذات مستطابة مستساغة ، لساغ أيضا ان ينقض ما أصلوه على تقبيح العقل وتحسينه من قبح الآلام .

***

قال الإمام أبو المعالى : « وان قالوا فرض الرب تعالى الزام (١) التكليف الى خيرة الأرواح . قيل لهم » الى آخر قولهم .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من فرض قبح الألم من غير استحقاق ، كذلك يجب أن يفتح عنده فعله والتعويض عليه ، لأن الحسن والقبح هما صفتا نفس للحسن والقبيح . وصفات النفس لايدفعها تعويض مرتقب عليها . وجملة الأمر : أن التكليف ألم ـ على ماسبق ـ وكل أمر يوجب عندهم تقبيح الألم ، فانه يوجب عندهم تقبيح التكليف . والمكلف لو خير بين التزام التكليف أو ترك التزامه ، وعلم أنه لامرية للالتزام على الترك ، لآثر الترك ، لأنه أودع له وأقل تعبا لنفسه . وهذا مالا اشكال فيه .

***

قال الإمام أبو المعالى : « ثم لنا بعد ذلك مسلكان :

أحدهما : نسبتهم الى جحد الضرورات فى قولهم : ان البهائم تعقل ، ويدعوها بنيها فتفهم تبليغ الرسالة . وذلك جحد للضرورة . فان مجوز ذلك يجوز أن يكون الذباب والديدان مفكرة فى دقائق العلوم ، يفهم بعضها بعضا التعرض للحجاج والاستدلال والسؤال (٢) والانفصال وذلك أمر هزء ، لايلتزمه لبيب »

---

(١) الزام : ط (٢) والسؤال : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح لأنا بالضرورة نعلم أن البهائم لاتعقل كما نعلم بالضرورة انها تحيى وتحس . والمستريب فى كونها غير عاقلة كالمستريب فى كونها حية وحساسة (١) .

***

قال الإمام أبو المعالى : « والمسلك الثانى : أن نثبت عليهم **الشرائع ان لم يتقبلوها ، ثم اذا ثبتت الشرائع ترتب عليها بطلان مذاهبهم المجانبة لموارد الشرع »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : نحن نعلم من دين الامة ضرورة اعتقادها خلاف ماتدعيه التناسخية . هذا أمر لا اشكال فيه . لكن من المنتسبين الى الاسلام منهم من يتعلق بآيات من القرآن . منها قوله تعالى : « وما من دابة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحيه الا أمم أمثالكم » [الأنعام ٣٨] قالوا : فالتماثل ههنا انما وقع بالاجتماع فى التكليف . وهذا باطل لأن التكليف أمر لايقع به المماثلة بأنه فعل من أفعال المكلفين ، استند الى أمر الله جل وعز ونهيه ، والتماثل انما يقع بصفات النفس لأنها ليست صفة من صفات النفس ، لكن المقصد من الآية التعريف لأنها كلها جواهر ، والجواهر من حيث هى جواهر متماثلة .

***

---

(١) قال الشيخ ابن حزم فى كتاب الفصل : ان جماعة من المنتمين للاسلام زعموا : أن فى البهائم رسلا . لأن كل نوع من البهائم أمة من الأمم . لقوله تعالى : « وما من دابة فى الأرض ، ولا طائر يطير بجناحيه ، الا أمم أمثالكم » [الأنعام ٣٨] فقد بين أن كل نوع من الذباب والكلاب والحمير وغيرهم أمة مثل الآدميين . وقال الله فى آية : « وان من أمة الا خلا فيها نذير » [فاطر ٢٤]

واستشهدوا أيضا بقول الله تعالى : « وان الدار الآخرة لهى الحيوان » [العنكبوت ٦٤] فقالوا ان ذلك هو تردد هذه الارواح فى حيوانات تكون تقدمها فيها . وهذا باطل ، انما مقصود هذه الآية : استمرار الحياة لأهل الجنة . فبنيت على هذا البناء ، لأن الحياة هنالك مستمرة .

***

قال الإمام أبو المعالى : « واما المعتزلة فقد ذكرنا انهم صاروا الى أن الألم يحسن لوجوه . ولو عرى عنها وعن آحادها لكان قبيحا [ونحن الآن نتعقب تلك الوجوه بالنقض والرفض واحدا واحدا] (١) . فاما قولهم الألم يحسن لكونه عقابا على أمر فارط . فهم فيه منازعون والى الدليل عليه مدعوون . فيقال : لم قلتم : ان الالم يحسن اذا عقابا ؟ فان قالوا : انما قلنا ذلك لقضاء العقل بأن من ظلم وبغى عليه وأولم ابتداء أو اعتداء ، فيحسن منه الانتصاف ممن ظلمه وعدا عليه . فاذا ساء أدبه ، لم يقبح عند العقلا زجره . قلنا : بم تنكرون على من يزعم أن ذلك انما لم يقبح لاستفادة المنتصف بانتصافه ، شفاء غليلة ودرء الحنق والمغايظ عن نفسه . فيرجع ذلك فى التحصيل الى دفع ألم بالم . وكلامنا فى ايلام الله تعالى من شاء ، مع استغنائه عنه وتعاليه عن الحنق والغيظ والاحتياج الى تبريد الغليل . فهلا قلتم : لايحسن منه الألم مع استغنائه عنه وعدم احتياجه اليه . ولايجرى حكمه فى ذلك حكم العباد ؟ وهذا مما لا محيص لهم منه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : النفوس مجبولة على الانتصاف ممن ظلمها وبغى عليها . لأمرين :

---

(١) من ط

أحدهما : أن ذلك الايلام أوجعه ، واستثار حنقا وغيظا ، يحمله على أن يؤلم مؤلمه ، ويوجع موجعه .

والثانى : ان المؤلم مهتضم مضيم والذل لايحمله الحر ، فتدعوه النفس عند ذلك الى الانتصاف ، ليدفع عن نفسه حطة الحيف وماطرأ عليه من الضيم والظلم ، فان حسن الايلام اذا كان عقابا على اعتداء فى حقنا ، فانما هو لما ذكرناه ، فكيف يجوز أن يقبح الايلام من الله جل وعز ابتداء من غير اجترام سبق ؟ والذى حسنه فى حق العباد هو التالم والذل ، وهما أمران يتنزه البارى جل وعز عنهما .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قالوا : الرب تعالى وان كان **غنيا عن معاقبة المجرمين ، فلو ترك معاقبتهم لكان ذلك اغراء بالفواحش وارتكاب الجرائر والكبائر ، وهذا الذى ذكروه باطل عليهم بقبول التوبة فانه حتم فى حكم الله تعالى عليه عندهم . وفيه اغراء بالذنب ، فان مقارف الذنب يتجرأ عليه لاعتقاد قبول توبته عن حوبته اذا تاب وأناب »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما ابطل عليهم قياس أفعال الله جل وعز على أفعالنا بعدم العلة التى تجمع بينهما الثابتة فى حقنا المعدومة فى حق الله جل وعز ، أخذوا فى هذا الاسلوب الآخر ، وقالوا : يجب على الله أن يعاقب المجرمين ليقل الاجترام وتنزر الكبائر والفواحش ، فلم لم يعاقبوا فى الدنيا بالحدود ولا فى الآخرة بما جاء من الوعيد ، لتهافتوا الى عصيانهم وتساقطوا على اجرامهم . فرد عليهم بقبول التوبة لانهم قالوا واجب على الله أن يقبل توبة عبده المذنب اذا اقلع عن ذنب .

وهذا أيضا مما يغرى على ارتكاب الذنب ، لأن المذنب اذا اعتقد أنه تمحى سيئاته بالتوبة ، كان ذلك يحمله على استرساله فى المعاصى ، لاعتقاده أن التوبة تمحوها وتمحصها . وأهل السنة ـ الذين سدد الله قرائحهم ومهد فى الحق طرقهم ـ لم يعتقدوا على الله تعالى واجبا .

ثم أن القرآن العزيز لما وعد بقبول التوبة فى قوله تعالى : « وهو الذى يقبل التوبة عن عباده » [الشورى ٢٥] كان هذا ظاهرا عندهم لائقا . وهم يرجون قبول التوبة على وجل وعلى خوف من ان لاتقبل ، لتكون خشيتهم للذنب مستمرة دائمة ، وتقواهم لله جل وعز ثابتة .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« واما قولهم ان الايلام يحسن للتعويض عليه بنعيم مقيم يربى عليه . فباطل من وجهين :**

أحدهما : أن الرب تعالى قادر على التفضل [بمثل مايصدر عوضا : فلا غرض فى تقديم ألم ، وتعويض عليه من القدرة على التفضل بمثله] (١) وسبيل ذلك كسبيل من يؤلم ضعيفا ليعطيه رغيفا ، مع اقتداره على التفضل بمثله ابتداء ، وهذا أوكد فى حكم الله تعالى . فانه القادر على الكمال الذى لايتعاظم عنده عطاء ، ولايكثر فى حكمه حباء» الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : البارى جل وعز لاتتناهى مقدوراته ولا يعد انعامه . ولو قيل : ان ايلامه للعبد يحسن لما يعوض عليه من الثواب مع قدرته ـ جل وعلا ـ على الابتداء بذلك : قول بعيد عن تحسين العقل وتقبيحه . فان الابتداء بالتنعيم من غير سبق ايلام ، أحسن فى النفوس . فلما الزموا هذا قال منهم قائل : لايجوز

(١) ما بين القوسين من ط

التفضل بمثل العوض . وهذا بهت . فانا نريد بالأعواض نعيم ،اما منقطع واما دائم سرمد . وكل ذلك ممكن ، وكل ممكن مقدور لله جل وعز .

وان قالوا : **لو جاز التفضل بمثل العوض ، لجاز التفضل بمثـــل الثواب** . قلنا : هذا عقدنا لأن الله جل وعز كان يجوز فى فعله أن ينعم العباد ويتفضل عليهم من غير تكليف يكلفهم .

وتمام الكلام فى هذا الفصل يقع فى باب الثواب والعقاب .

***

قال الإمام أبو المعالى : **« والوجه الثانى فى ابطال تحسين الالم بالتعويض » الى آخر قوله .**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : البارى جل وعز يحسن منه أن يؤلم عباده ليعوضهم . ولو أن واحدا مناجنا على غيره جناية ، وقصده ان يعوضه عنها عوضا ، لكان قبيحا فى حقنا . وهو حسن فى حـــق الله جل وعز ، فلو كان التعويض عليه يخرجه عن القبيح لأخرجه أيضا اذا صدر منا .

***

قال الإمام أبو المعالى : **فان قالوا : انما يحسن الألـــم من الله تعالى لعلمه بالتمكن من التعويض عليه . والعبد لايحيط علمـــا بعواقب أمر نفسه ، فليس له أن ينجز ألما لأمر لايعلم الوصول اليه » الى آخر قوله .**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لايرتبط تحسين الألم لعلـم حسن العاقبة فيه ، بل قد يحسن لغلبة الظن بحسن العاقبة : ألا ترى أن المرء قد يؤلم نفسه بفصد أو بحجامة أو غير ذلك ، ليدفع عن نفسه ألما .

وان لم يكن اندفاع الألم معلوما عنده ولا مقطوعا لديه ، فبول تعويلهم على ارتباط التعويض بالعلم . وكذلك يبعث الرجل العاقل بنفسه فى طلب الرزق وفى الفلاحة والملاحة ، وهم لايحصلون أعراضهم منهـــا ، وقصاراهم أن يفعلوا ما توجبه تلك الصناعة ، مع انطواء الغيوب عنهـم فى مآلها وعقباها . وهل يتحصل لهم أولا تتحصل .

***

قال الإمام أبو المعالى : « وأما الوجـه الثالث فى تحسين الألم وهو أن يدفع به ضررا أعظم منه ، فباطل لامحصول له فى حكم الله تعالى » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء لما زعموا أن تحسـين الألم يكون بدفع ضرر آخر أعظم منه به ، لا وجه له . كما قالوا ، لأن البارى جل وعز له نعمة الدفع ، كما له نعمة النفع . فكما يقتدر على الايلام ، كذلك يقتدر على دفع الضرر ، فكيف يحسن الألم لأجل ذلك ؟ وما ذلك الا بمنزلة من اقتدر على أن يرشد صبيا من التحفظ من أسد ضار ، وهو قادر على أن يحفظه منه بسلوك طريق دمث سهل ، فيحمله على طريق صعب ينال فيه من المشقة كثيرا ، ويبلغ فيه منه الجهد بلوغـــا عظيما . أفيحسن هذا من فاعله مع قدرته على ضده ؟ أو كمن يعـــلم دواءين ، أحدهما كريه المطعم ، والآخر لذيذ المطعم . وهما جميعا يبرءان بحكم العادة من علة معينة ، ولايتفاضل الدواءان ، بل مايوجد من البرء بأحدهما يوجد بالثانى .

فمقصد المعالج أن يعالج عليله بالدواء الفظيع مع شدة استبشاع العليل له ، واعراضه عن الدواء الذى كان يستسيغه العليل ويستلذه [مقصدقبيح] ومن فعل ذلك فانه غير حسن منه .

***

قال الإمام أبو المعالي : « ومن قال منهم : ان الألم لايحسن بمحض التعويض ، حتى ينضم اليه قصد اعتبار الغير ، فقد أحال فيما قال . فان العقل اذا لم يحسن » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما أبطل على هؤلاء حسن الايلام بالتعويض عليه ، ورأوا أن ذلك لازم ، زادوا مع فرض التعويض غير المؤلم بايلام المؤلم . وهذا فى نهاية السقوط لأن الاضرار بشخص ليعتبر شخص آخر ، قبيح . لاسيما والله جل وعز قادر على أن يدفع عن هذا الألم ويوفق الغير لفعل ما قصد كفه عنه بالاعتبار .

نعم انما يكون قصد الاعتبار فى حق المذنب ، لأنا نرى أن الحدود والقصاص فيها ايلام المذنب واعتبار غيره . ولهذا سميت العقوبات نكالا ، لأن غير المعاقب ينكل عن غير ما توجهت اليه العقوبة .

قال الله تعالى : « ولكم فى القصاص حياة » [البقرة ١٧٩] وقال [العرب] : القتل أنفى للقتل » أو « بالقتل يقل القتل » ثم يقال لهم : اذا كان العوض المحض لايخرج الألم عن كونه ظلما ، حتى يقترن به الاعتبار ، فوجوده كعدمه .

***

قال الإمام أبو المعالي : « والذى يوضح ذلك : أن من أعله نبى أن فى ايلامه شخصا (١) اعتبارا لغيره ، فليس له أن يؤلمه ويلتزم العوض ، ويحصل الاعتبار المعلوم عنده باخبار الصادق اياه المستيقن صدقه »

---

(١) شخصا : خ

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : فاذا لم يحسن مراعاة الاعتبار فى هذه الصورة التى وقع لنا اليقين بها ، تبين بذلك فساد قول المعتزلة وبطلانها . وهذه كلها آراء مبنية عندهم على تحسين العقل وتقبيحه ، واذا بطل ذلك الاصل كنا فى غنية عن ذكر هذه الردود كلها ، اذ باجتثاث الاصل يبطل الفرع .

فصـــل

القول فى الصلاح والاصلح .

قال الإمام أبو المعالى : « اختلفت مذاهب البغداديين والبصريين من المعتزلة فى عقود هذا الباب » الى آخر اقوالهم .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما اعتقد البغداديون أن الله يجب عليه فعل الاصلح لعباده فى دينهم ودنياهم ، ولايجوز فى حكمته وجه يمكن فى الصلاح العاجل والآجل ، وقالوا : ابتداء الخلق واجب على الله وجوب الحكمة . واذا خلق المكلفين فى علمه اكمل عقولهم واقدرهم وكل مايفعله بهم فى الدنيا والآخرة فهو الاصلح لهم . وخلود أهل النار أصلح لهم . والفسقة الاصلح لهم أن يلعنوا وتحبط طاعاتهم . ولا توزن أعمالهم ، فانه يقال لهؤلاء : لم قلتم ذلك ؟ وما الذى حملكم عليه ؟ فان قالوا : انما فعلنا ذلك لانا نشاهد من العقلاء مراعاة الاصلح لعبيدهم ، فتارة يصلحونهم بالدعة وبالخفض ، وتارة يصلحونهم بالايلام وبالعقاب ، واذا سلكوا هذا المسلك قيل لهم : أوجبوا على السادة منيب الا يتركوا وجها من الصلاح الا يفعلونه بعبيدهم ؟ والمصالح كثيرة ، الا ترى [illegible]

[illegible]

(١) قال المفسر : مناقشة على الاصل [illegible]

أن العبد الذى يلبس مايقيه من الثياب ويطعم مايرد جوعته من الطعام كان الأصلح له أن يلبس الشفوف من الثياب ، ويأكل المرقق والصناب من الطعام ، فاذا لم يوجبوا ذلك شاهدا ، فكيف حملتم الغائب على مالم يثبت لكم شاهدا ؟ والعبد نفسه لايجب عليه تطلب أقصى الغاية فى اصلاح نفسه ، مع تمكنه من طلب منافع وجلبها لنفسه .

وربما يرمون الانفصال عن ذلك أن يقولوا : انما لم يجب على العبد فعل الأصلح فى حق نفسه وفى حق غيره ، لأنه يصير بتكليف ذلك مكدودا مجهودا ، فجاز أن لا يكلف الأقصى والنهاية القصوى ، وليس كذلك حكم البارى تعالى لأنه مقتدر على نفع غيره واتمام صلاحه مع تعاليه عن الضرر فيما يفعل . وهذا لامحصول له ، لأن التعب والنصب لو كان مانعا من وجوب فعل الأصلح حتى يكون ذلك حاصلا بين الشاهد والغائب ، لوجب منه الا يجب على العبد شىء من تكاليف الشرع ، لما يقترن بها من النصب والتعب . وربما قصدوا الانفصال عن ذلك بأن قالوا : ماينال العبد من ثواب الطاعات يربو على ماكده وجهده من المشقات . ولو كان هذا صحيحا للزمهم أن يوجبوا طلب الأصلح للعبد ، تعرضا لعظيم الثواب الذى ينالونه جزاء عليه . ويبقى السؤال على أوله لازما لهم .

***

قال الإمام أبو المعالى : « ثم نقول : **العبد بالتزام الأصلح أحق على فساد أصولكم ، وما ذكرتموه فى زوم الفصل يقضى بضد ما ذكرتموه ، فان مكابدة المشقة تجر الى من يقاسيها ثوابا جزيلا ، فيحصل الأصلح عاجلا والثواب على المشقات آجلا ، والرب تعالى لايتقرر فيه الاتصاف بنصب ولا يحسن التكليف اشتماله على المشقات عندهم الا لما ذكرناه » فاذا كان من اصلهم القول بان التكليف على ما فيه من المشقات حسن لما ينال فيه من الثواب الجزيل ، فلا يستعظم أن يجب**

على العبد طلب الغاية القصوى فى صلاح نفسه حتى يثاب على ذلك ثوابا جزيلا . وكلما عظمت المشقات عظم الثواب . فيتحصل وجوب الاصلح فى دار الدنيا وعظم الثواب فى دار الآخرة . واذا لم يقولوا ذلك فى حق العباد مع لزومهم القول به ، فبطل وجوب الأصلح شاهدا ، فليبطل أيضا غائبا . اذ لاطريق لهم فى الاستدلال الا حمل الغائب على الشاهد . واذا بطل الأصل المقتبس عليه فى نفسه ، بطل القياس لامحالة .

***

قال الإمام أبو المعالى : « ومما نعتصم به ـ وهو يدانى ما ذكرناه ـ أن نقول : النوافل والقربات المتطوع بها ، فى فعلها صلاح العباد .

والذى يحقق ذلك : دعاء الرب اليها وحثه . ولا يندب الرب تعالى الا الى الأصلح (١) عند هؤلاء ، فاذا وضح كون فعلها اصلاحا (٢) فليجب على العباد مايصلحهم واذا لم يكن الأمر كذلك ، وانقسم فعل العبد الى مايجب عليه والى مايندب اليه على الاستحباب من غير ايجاب ، فلنقسم افعال الله تعالى الى مايجب فى الحكمة (٣) والى ما يعد تفضلا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : بما شاء الله تعالى من اضلالهم وحكم عليهم من فساد أهوائهم ، تركوا أن يعتبروا أفعال الله تعالى بعضها ببعض ، وسارعوا الى اعتبار افعال الله بافعال العباد . ثم لم يتم لهم ذلك ، وانكسر عليهم كما ذكرناه . والبارى جل وعز قد تقسمت أوامره وتنوعت تكاليفه . فمنها الواجبات التى يلام تاركها .

---

(١) الصلاح : ط (٢) صلاحا : خ
(٣) فى الحكمة : ط

ومنها المندوبات التى يثنى على فاعلها . فلما انقسمت هذا الانقسام ، مع أنها كلها مصالح ، ومع علمنا بأن كثرة القربات ترفع الدرجات . والبارى سبحانه لم يكلف العباد تكليف ايجاب القربات ، علمنا : أن أفعاله جل وعز كلها تفضل ، وكان حقهم على مابنوه على قواعدهم الفاسدة أن يقسموا أفعال الله تعالى الى واجب والى متفضل به . ولايحتاج فى ذلك الى قياس أفعال الله تعالى على أفعال العباد .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان راموا فصلا بين الشاهد والغائب بما ذكرناه (١) اجبنا بما قدمناه »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : لانهم ان فصلوا بين الأمرين بما كان يكون فى وجوب ذلك من المشقات ، فانه يرد عليهم بأن المشقات تزيدهم ثوابا يوم القيامة »

قال الإمام أبو المعالى : « وان (٣) قالوا : بما قسم الرب تعالى الأحكام الى الايجاب والاستحباب ، لأنه علم ذلك صلاحا ووقع فى معلومه أنه لو قدر القربات بأسرها واجبات ، لكفر العباد ونفروا عن أعباء التكليف ، وجنحوا الى الدعة والتخفيف ، فقدر الله - تعالى - ما هو الأصلح » .

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : وهذا غير مسلم لهم ، اذ قد وافقونا على أن النوافل صلاح ، والصلاح مدعو اليه ، وأما اعتبارهم

---

(١) بما ذكرناه : ط

(٢) قال المفسر : سقط من الأصل

(٣) قال الامام : سقط من الأصل

بما وقع فى معلوم الله تعالى فلا وجه له ، لأن البارى جل وعز قد علم ان الكافر الطاغى الجاحد لآلاء الله تعالى المكذب بآياته ، لو اخترمه الله قبل توجه التكليف عليه ، لفاز ونجا . فكان يجب على الله تعالى ان يخترمه ، لكنه أبقاه . فهلا قالوا مع هذا الذى فى القول به ترك اعتبار المعلوم عند الله جل وعز ان فعل النفل الذى هو صلاح واجب من غير التفات الى ماوقع فى معلوم الله جل وعز كما لم يقع الالتفات فيمن علم الله أنه يكفر اذا اكمل عقله . ولو اخترم قبل ذلك لم يتوجه عليه عقاب .

***

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يعظم موقعه على هؤلاء ان نقول : قضاؤكم بوجوب الأصلح على الله ، ورطكم فى جحد الضرورات . وذلك ان الكتاب اذا بلغ أجله وطوق كل امرى عمله ، وصار الكفار الى الخلود فى النار (١) ، وزعم هؤلاء أن للرب ان يصلح عبده . فأى صلاح لأصحاب النار فى خلودهم وتقطع جلودهم ومعاطاة الزقوم بدلا من السلسبيل والرحيق المختوم ؟ فان قالوا : ذلك أصلح لهم من الكون فى الجنات ، سقطت مكالمتهم وتبين عنادهم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد علم الا دار بعد الدار الآخرة . وهم وان إستحسنوا الآلام فى الدنيا لأعواض تكون عليها ، فكيف يستحسنون ويستصلحون آلام أهل النار الذين يرتقبون أعواضا على آلامهم وأبدالا منه أوجاعهم ؟ ثم هؤلاء كما جحدوا الضرورات فى إن رأوا ان الخلود فى النار اصلح من الخلود فى الجنان ، فكذلك

---

(١) فى النار . وعلى الرب تعالى أن يصلح عباده ، فان الصلاح . الخ : ط

خالفوا قول الله تعالى وكذبوه ، لانه تبارك وتعالى يقول بعد ذكر أهل النار : « أصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا وأحسن مقيلا » [الفرقان ٢٤]

***

قال الإمام أبو المعالي : « وان قالوا : انما يخلدهم الله فى العذاب الأليم ، علما منه بانه لو انقذهم ، لعادوا لما نهوا عنه ، واستوجبوا مزيد عقاب على ماهم ملابسون عليه ، فتقريرهم على ماهم فيه أصلح لهم من تعريضهم لما يربى عليه من العذاب »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا منهم نزل لقاعدتهم فيمن كلفه الله جل وعز وهو يعلم أنه يكفر فلم يعتبر ، وههنا علم الله بكفره ، فكان من حقهم الا يعتبروا ، علم الله جل وعز بهم انه لو انقذهم لعادوا لما نهوا عنه . ثم ان البارى جل وعز كان قادرا على أن يميتهم قبل زمن التكليف أو يسلب عقولهم ، ثم ان الدار الآخرة انما هى دار جزاء بثواب أو عقاب ، وليست دار تكليف ولا اقتضاء طاعة .

وكما قالوا : ان الأصلح تكليف من علم الله أنه يكفر ، هلا قالوا : ان الانقاذ ممن علم الله أنه يعود أصلح ؟ لاسيما مع ما فى الانقاذ من الدعة والراحة . وفى التكليف من التعب والمشقة .

***

قال الإمام أبو المعالي : « ومما (١) نعتضد به أن نقول : اذا حكمتم بأن كل ما يفعله الرب بعبده ، فهو حتم عليه ، فينبغى أن

---

(١)عبارة ط هى : « ومما نعتضد به أن نقول : اذا حكمتم بأن كل ما يفعله الرب تعالى ، لا يستوجب على شىء من إعماله شكرا وحمدا ، كما لا يستوجب بايصال الثواب الى مستحقه حمدا فى الدار الآخرة . اذ العقل على قيامهم يقضى بأن من يؤدى واجبا ، لايستحق عليه شكرا . كالذى يرد وديعة أو دينا لازما » [ص ٢٩٤]

تقضوا بأن الرب تعالى لايستوجب على شيء من اعماله شكرا ولا حمد كما لايستوجب بايصال الثواب الى مستحقه حمدا فى الدار الآخرة . اذ العقل على قياسهم يقضى بأن من يؤدى واجبا لايستحق عليه شكرا ، كالذى يرد وديعة او دينا لازما »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : هذا لازم لهم لأن البارى جل وعز اذا فعل بعبده ما يجب عليه أن يفعله ، فكيف كلف عباده ؟ وهو انما فعل مالو لم يفعله ، لكان ذلك خارجا عن طريق الحكمة . فلهذا قالوا : ان العباد لايجب عليهم شكرا لله فى الجنة ، لأنهم انما دخلوها بما يجب على الله تعالى من توفيتهم ثوابهم وجزائهم على أعمالهم .

***

قال الإمام أبو المعالى : « فان قالوا : الثواب عوض . وليس (١) على العوض عوض . وليس كذلك الابتداء بالنعمة . قلنا : اذا استويافى الوجوب والحتم لم يؤثر افتراقهما فيما ذكرتموه ، ثم شكر العبد عوض من النعم ، وهو مقابل للثواب . فبطل التعويل على ما ذكروه من كل وجه »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : ان كان الثواب (٢) واجبا على الله ، وكان الابتداء بالنعمة أيضا واجبا ، وجب أن لايستحق واحد منهما عوضا ، وكان يجب مع ذلك ـ كما تقدم ـ ألا يجب على الانعام الواجب شكر .

ثم رفع العوض عن الثواب بأن الشكر عوض عن الانعام ، فلم يكن

---

(١) وليس على العوض عوض : سقط ط
(٢) ان الثواب : خ

على العوض عوض ، يبطل عليهم بوجوب الشكر على العبد ، الذى هو عوض من الانعام . وقد وجب عليه الثواب ، فاذا لم يبعد أن الذى هو عوض عن الشكر ، الذى هو عوض عن الإنعام ، فليوجبوا أيضا على الثواب الذى هـو عوض عن الشكر ، عوضا . ولابـد لهم من التـزام ذلك .

***

قال الإمـام أبو المعالى : **« ومما كثر فيه خبط البغداديين ، أن قيل لهم : قد أوجبتـم على الله تعالى فعل الأصـلح فى الدنيـا ، ومقدورات البارى ـ تعالى ـ لا تتناهى فى اللذات ، فاى قدر تضبطونه فى الأصلح ، ولا حصر للذات ولا نهاية للمقدورات ، وكل مبلغ من الاحسان فعليه مزيد من الامكان ؟ فان قالوا يتقدر الأصلح فى حق العبد بما علم البارى تعالى أن المزيد عليه يطغيه . قلنا : اللذات منافع ناجزة ولا معول على العالم بأن العبد سيطغى أن رآه استغى » الى آخـر قوله .**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد علمنا ان البارى جـل وعز تتعلق قدرته بما لايتناهى من الممكنات ، فاذا وجب عليه فعـل الأصلح لعبده فى الدنيا ، فكل لذة ممكنة منها ، فانه قادر على اضعافها وأضعاف أضعافها . فاذا رأينا رجلا مرفها ، علمنا أن مافاته من الترفيه اكثر مما ناله منه . وكذلك ان رأيناه ممكنا من الأموال عينها ورباعهـا وعبيدها وخولها ، علمنا أن الذى فاته أكثر . وكذلك ان خول جاهـا وتمكنا من الدنيا ، علمنا أن الذى فاته اكثر فكيف يقـال : ان الذى فعل الله بعبده هو الأصلح له ، وقد فاتته مصالح كثيرة جمة ومنافـع ناجزة ؟ وما اعتذروا به من أن الله جل وعز انما أصلح عبده ، بما علم أنه لو زاد عليه لأطغاه ذلك ، ليس بعذر لهم ، لما قررناه من أن الأمر

لو كان كذلك ، لوجب على من علم أنه يكفر اذا بلغ مبلغ التكليف ، أن يميته قبل ذلك ، حتى لايوجد كافر . فكذلك كان يجب عليه أن يخترم قبل البلوغ من علم انه يفسق بعد ، حتى لا يوجد فاسق . ولما لـم يعتبروا علم الله فى شىء مما ذكرناه ، فكذلك لايعتبر فى شىء ممـا ذكروه فيما زعم هؤلاء .

ثم ان المعتزلة تجرأوا على الله فلم يقبلوا الصلاح منه الا بوجوبه عليه . وكذلك لم يقبلوا ثوابه فى الآخرة الا واجبا متعينا ولم يجعلوا شيئا من انعام الله جل وعز فى الدنيا والآخرة تفضلا ، لكن جعلوا ذلك أداء حق متعين . وهذا دأبهم ، فانهم تارة يشاركون الله فى خلقـه ، فيزعمون أنهم يخلقون أفعالهم كما يخلق الله الأجسام (١) ، وتـارة يقولون : ان أفعالهم . أفضل من أفعال الله ، فان فعل الطاعات وخلقها أفضل من خلق الأجسام . وتارة يقولون ان كل ما فعله الله من امتنان واحسان ، فانه واجب عليه لنا ، لم يفعله تفضلا ولا انزله بنا اجمالا . وكان لهذا منهم ازراء بالالهية ، وقدح فى الربوبية (٢) ، وخروج عن ذل العبودية . فالحمد لله الذى هدانا للحـق وشرح صدورنـا لتفويض الأمور الى الله تعالى وتسليمها اليه ، والايمان بكتابه العزيز ، وبقوله جل وعلا : « وربك يخلق ما يشاء ويختار ،، ماكـان لهـم الخيرة ». [القصص ٦٨]

***

قال الإمام أبو المعالي : « أما البصريون فان ناجزناهـم على الأصل الأول ومنعناهم تحسين العقل وتقبيحه ، وأوضحنا الا واجب

---

(١) دليلهم : قول الله تعالى : « انما تعبدون من دون الله أوثانا ، وتخلقون افكا » [٢٩ العنكبوت : ١٧]

(٢) الأربوبية : ص

على الله تعالى • ففى ذلك صدهم عن مرامهم • وان نحن اضربنا عن ذلك وقدرنا تسليمه جدلا ، قلنا لهم بعد ذلك : قد أوجبتم بعد التكليف الأصلح فى الدين • فهلا أوجبتم الأصلح فى أمر الدنيا ؟ وأى فصل بينهم » الى آخر القول •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : البصريون من المعتزلة لما خالفوا البغداديين فى اعتقاد وجوب الأصلح فى أمر الدنيا وأوجبوا الأصلح فى أمر الدين ، سئلوا عن الفصل بينهما ؟ فقيل لهم : أنتم انما تعولون فى جميع أنحائكم ومقاصدكم على الجمع بين الغائب والشاهد ، وقد نعلم أن ملكا من الملوك يملك بحارا عذبة وأودية خرارة ، بمرأى منه ظمآن قد برح به صداه وبلغ به كل المبلغ عطشه ، وجرعة من ذلك الماء البرود تنتع غلته وتروى ظماه • ونحن نعلم أنه لايحسن من الملك أن يخليه عن ذلك المشرب ويحول بينه وبين ذلك الرى ، وان لم يقبح ذلك عندكم ، أيها المقبحون المحسنون ، فلا قبيح فى العقل • ونحن نعلم أن مصالح الدنيا كلها بالاضافة الى مقدورات الله تعالى أقل من غرفة ماء ، بالاضافة الى البحار ، فان تلك متناهية قد حصل الوجود لها ، فحصره العدد ومقدورات الله جل وعز منها موجودة ومنها ما يرتقب وجوده ، فتنتفى عنه النهاية لذلك •

ثم ان الواحد منها ربما ملأ قلبه شجى ، وأنزع صدره بخلا ، فهو يتضرر ببذل جرعة ماء ، والبارى سبحانه يتقدس ويتعالى عن قبول الضرر ، فهلا وجب عليه فعل الأصلح فى الدنيا عند البصريين كما وجب عند البغداديين ؟ فان عارضونا بما زعموه من أن الأصلح لهم ما حصل لهم ، اذ لو زيدوا عليه ، لأطغاهم ذلك ، فقد سبق الجواب عليه •

ثم أنا نقول : ان العبد اذا أساء شاهدا ، حسن عفو سيده عنه • وهذا معلوم شاهدا ، وللبارى جل وعز يعذب الكفار والعصاة ويخلدهم

فى النار على معاص منتهية منقضية • فكيف يصح عند من يقول بتحسين العقل وتقبيحه ، أن العقاب بالآم لا تتناهى على معصية تناهت : حسن مع أن البارى – جل وعز – لا يتضرر بعصيان العاصين ولا يتالم بالحلم عن المتمردين •

***

قال الإمام أبو المعالى : « ومما نخص بى البصريين • وفيه **ايضاح باب ممكن افراده • وهو أن نقول : قد أوجبتم بعد التكليف الأصلح فى الدين ، وحسنتم التكليف لتعريضه المكلف للثواب الدائم ، فاذا علم الرب أنه لو اخترم عبدت قبل أن يناهز حلمه ، لكان ناجيا • ولو امهله وأرخى طوله وأقدره وسهل لـه النظر ويسره ، لعند وكفـر ، فكيف يستقيم أن يقال : أراد الرب الخير لمن علم ذلك منه ؟ أم كيف يستجيز لبيب أن يقول : الأصلح تكليفه ولو اخترم لفاز ؟ فعند ذلك تحققهم (١) وتضغطهم المضايق »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا شان المسائل المبتنية على أصول فاسدة وقواعد واهية ، لابد لها من اضطراب يلزمها واختلال يصحبها • ومن أشد مايبطل به القول بالصلاح والأصلح أنا لو فرضنا ثلاثة أشخاص • أحدهما صبى مات قبل ادراكه • والثانى رجل استوفى عمره فى طاعة الله وعبادته • والثالث كافر قطع أيام حياته فى كفره وتمرده •

فاثاب الله العابد المجتهد فى عبادته ثوابا حزيلا ، واثاب الصبى الذى لم يبلغ الحلم ثوابا دون ثواب الأول ، فيقول الصبى : يارب لم نقصت ثوابى عن ثواب هذا العبد ؟ فيقول الله له : لأن طاعاته أكثر من طاعاتك • فيقول الصبى : يارب هلا نسأت عمرى وامهلت فى حياتى

---

(١) تحق : ط

حتى أعمل كالأول ، وأنال مثل ثوابه ، فيقول الله له : اخترمتك قبل ادراكك لعلمى بانى لو أمهلتك واستحققت العقاب الدائم ، فعند ذلك ينادى الكافر المخلد فيقول : يارب لم اخترمتنى قبل الادراك فاقنع برتبة ذلك الصبى فى الثواب ؟ فهل يصح مع هذه الصورة ادعاء وجـــوب صلاح على الله تعالى للعبد ؟

***

قال الإمام أبو المعالى : « وها نحن نوضح بحق فى هذا المجال بضرب مثال ، فنقول : اذا علم الأب الشفيق أن ولده لو أمــده بالأموال لطغى وآثر الفساد وتنكب الرشاد ، ولو قتر عليــه لصلح ، فلو اراد الأب استصلاح ولده فأمده بالمال مع علمه بانه يطغيه ويرديه ، فباضطرا نعلم : أن التقتير أصـلح من لـه البسـط · ولو قال الوالد وقد أمد ولده وهيأ له عدده وأحسن صفده : انما قصدت أن أقيم أودك مع علمى بخلاف ذلك ، فلا خفاء بخروجه عن موجب العقل »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا كما قال · لأنا نعلم ان البارى جل وعز أخبر بقوله تعالى : « كلا ان الانسان ليطغى أن رآه استغنى » [العلق ٦ ـ ٧] فبين لنا أن الغناء قد يكون سببا لطغيان الطاغى · وهو جل جلاله قد أمد الطاغين بالأموال وقواهم بالثروة ، وربما كان يكون الأصلح لهم لو قتر عليهم وأعطوا الرفق من قوتهم · فكيف يقال : ان غناء المستصلح الذى علم أن صلاحه فى الاقتار هو الأصلح له ؟ واذا بطل هذا بالصورة التى ذكرها الامام وهى الشاهد الذى يحمل جميع المعتزلة الغائب عليه ، علم أنه لايصح القياس ، اذ قد فسد الأصل المقيس عليه ·

قال الإمام أبو المعالى : « انما لايكون الأب ناظر له ، لأنه لايحيط بمبلغ ما يعرضه له من الخير لو رشد فى المال ، والرب تعالى

عالم بمبلغ مايستوجبه المكلف من الثواب لو آمن . وهذا تلاعب بالدين فان العلم بمبلغ الثواب لا حكم له مع العلم بأنى لا ينـاله ، فمـا يغنى العبد علم الله تعالى بمبلغ ثواب لايناله »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم وعلم أن علم الله جل وعز محيط بمعلومات لاتتناهى . وكل مايكون فهو معلوم له جل وعز ، فاذا تقرر هذا وتبين أن من أمده الله بالمال ، وقد علم منه أنـه يكفر وأنه لايؤمن ايمانا يثاب عليه ، تبين بذلك أن علم الله جـل وعز بمبلغ ثواب المؤمن وأنه لايناله هذا الكافر ، لافائدة للعبد فى علم الله بذلك ، وانما يستفيد العبد ثوابا يناله ، ثم ان مبلغ الثواب والعـلم بمقداره لا اثر له فى التكليف ، لأن الانبياء مامورون بتكليف العبـاد وأمرهم بالايمان وهم لايعلمون جميع ما يثابون عليه على التفصيل . فليس أيضا عدم العلم بتفصيل شرطا فى ايجاب التكليف ، ثـم ان التكليف لو كان خيرا ، لحسن ممن لم يبلغ مبلغ التكليف أن يدعوا الله جل وعز فى أن يتقيه حتى يكفر ، اذ حق العبد أن يرغب الى الله سبحانه فيما هـو الأصلح له ، وأى صـلاح فى كفر يسـتحق عليـه التخليد فى النار ؟ وكل ذلك يبين فساد أقوال هؤلاء وانخرام قواعدهم .

قال الإمام أبو المعالى : « ومما نخاطب به البصريين ، أن **نقول : الرب تعالى قادر على التفضل بمثل الثواب ، فأى غرض فى تعريض العباد للبلوى والمشاق والبلاء ؟ فان قالوا : لا يتصف الرب تعالى بالاقتدار على ذلك ، فانا لو قدرنا ذلك لكان الرب تعالى متفضلا به »** الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما علمنا أن البارى سبحانه قادر على التفضل بمثل الثواب ، بل بأضعافه ، فهلا عرض العباد له ، ولم يلزمهم تكليفا يشقهم وتعبدا يثقلهم ؟ وقول المعتزلة ان ذلك خارجا

عن مقدوراته ، قول منهم بتناهى مقدورات الله تعــالى وتعرضــهم الى قولهم أن الثواب الواجب أسوغ من التفضيل المبتدأ به قــول من يقول : الله قدره ولا انزل العبودية منزلتها . ومن الذى يستنكف من قبول فضل الله تعالى ؟

والبصريون من المعتزلة يقولون : ان الرب متفضل بابتداءا التكليف . وهلا أجازوا على هذا أن يكو نجل وعز متفضلا بالثواب دون تكليف ؟ ثم ان فى ذلك كله تركا لمراعاة الشاهد التى بنوا قواعدهم عليهـــا ، لا بابتداء أن الواجد منا لو ابتدأ التفضل على رجل ومكنه غاية التمكين وأجزل جائزته ووف الصنيعة اليه ، ثم استأجر بعد ذلك أجيرا ووفــاه أجره بعد مشقته فى عمله وجهده فى خدمتــه ، فالمتفضــل عليــه أولى بالحظوة وأجدر بالمكانة من ذلك الذى عوض من خدمته نزر تافه بعد عرق الجبين وكد اليمين .

فصــل

القول فى اللطف

قال الإمام أبو المعالى : « اللطف عند المعتزلة هــو الفعل الذى علم الرب تعالى أن العبد يطيع عنده ولا يتخصص ذلك » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء لــم يزالوا يعبدون العقائد حتى أداهم ذلك الى تعبير اللطف فى اللغة . فا ناللطف فى اللغة انما يطق على نعمة موفورة ومنحة جزيله . واللطف من أسماء الله يدل على سعة انعامه ورفقه بعباده ، وهؤلاء كما أضافوا اللطف الى الايمان ، كذلك أضافوه الى الكفر ، وأى نعمة فى الكفر الذى يستحق

عليه الحرق فى النار ؟ ثم فعل اللطف واجب على الله تعالى ، ثم انهم مع ذلك قضوا بتناهى مقدورات الله جل وعز لانهم قالوا : ليس فى مقدور الله لطف لو فعله بالكفرة لآمنوا ـ تعالى الله عن قولهم ـ

***

قال الإمام أبو المعالى : « وأما أهل الحق فاللطف عندهم : خلق قدرة على الطاعة ٠ وذلك مقدور لله تعالى أبدا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أهل الحق وضعوا اللطف موضعه وانزلوه منزلته لان القدرة على الطاعة ، بها تكون الطاعة ٠ والطاعة قد تكون ايمانا وقد تكون اعمالا والايمان تنال به النجاة من النار ، والاعمال تنال بها الدرجات العالية فى الجنة ٠ فقد تبينت النعمة فى اللطف المصروف الى خلق قدرة الطاعة ، واذا خلقت قدرة الطاعة وجدت الطاعة ، لما لزم من مقارنة القدرة للمقدور ٠

ثم يقال للمعتزلة : لم أوجبتم اللطف فى الدين ؟ فهلا قلتم انه يقع اللطف تعظيما للمحنة وتعريضا للمكلفين لعظم المشقات ، وقطع الالطاف تعريض للثواب الاجزل وهذا متوجه عليهم لان اللطف اذا رجع عندهم الى فعل ليس القدرة على الطاعة التى تحصل المقدور فتقترن به ، فهلا كان قطع الالطاف هو المعرض للثواب الأجزل ؟ وهلا كان وجودها موجبا للمحنة ؟

فان قالوا : الغرض بالتكليف وباللطف أن يؤمنوا ٠ فالجواب أن يقال : الاغراض لاتخلو أن تصدر من عالم بها أو غير عالم ، فاذا صدرت من عالم بها كما يصدر من النظر فى الدليل ، العلم بالمدلول ، لأن الناظر فى الدليل يعلم انه يتحصل

له العلم بالمدلول لامحالة . والبارى جـل وعـز اذا علم ممن طـــالبه بالايمان أنه لايؤمن ، فكيف يصح هذا الغرض ؟ والذى أريد لايحصل . وأما اذا صدر الغرض ممن لا علم له بالغاية والمـآل ، فلا ينكر منـه أن يتطلبها ظانا بحصولها . واذا قضى قاض بتحسين العقل وتقبيحه ، علم أن اللطف ممن علم الله أنه لايؤمن أن يخترمه قبل توجه التكليف عليـه لا محالة ، أن هذا صحيح أصلح له والطف به .

باب

القول فى اثبات النبوات

قال الإمام أبو المعالى : « اثبات النبوات من أعظم اركان الدين . والمقصود منه فى المعتقد يحصره خمسة أبواب » الى آخر الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كانت قضايا الشرع قصارى العقل فيها التجويز ، والجائز متردد بين النفى والاثبات ، لطف الله بعباده ومن على خليقته بارسال الرسل اليهم واقامة الحجة عليهم .

ولما كان الدين وقضاياه التكليفية لاتوجد الا عنهم ، ولا تصدر الا منهم ، عظم موقعه فى الدين ، ووجب التعنى بالعلم بها على جميع المسلمين .

والأنبياء صلوات الله عليهم يجوز بعثهم خلافا للبراهمة . وهم صلوات الله عليهميدعون أن الله بعثهم وأرسلهم الى الخلق . والدعوى بمجردها لا تقتضى صدق مدعيها ، فلابد من أدلة تدل على صدقهم .

والادلة هى المعجزات الخارقة للعادة وذكر شرائطها يميزها من الكرامات . وغير ذلك من خوارق العادات . ولابد أيضا من الوقوف على وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول . وهذا كله يعم سائر الأنبياء .

ثم لابد لنا من النظر فى نبوة نبينا محمد ﷺ خاصة ، والرد على

من أنكرها (١) وجحدها من أهل الملل . وأيضا لابد لنا من أن نعرف

---

(١)

١ – فى التورات نبوءات تدل علي نبى الاسلام محمد ﷺ . منها :

أولا : ان الله تعالى قال لابراهيم عليه السلام : « **انا الله القدير . سر أمامى وكن كاملا . فاجعل عهدى بينى وبينك وأكثرك كثيرا جدا** »

[تكوين ١٧ : ١ – ٢] ومعنى « **سر أمامى** » أى ادع الى معرفتى ، ومعنى « **وكن كاملا** » أى كن قدوة حسنة للناس .

ثانيا : لما قال الله لابراهيم : « **سر أمامى** » وكان وقتئذ فى سن التاسعة والتسعين . ولم ينجب غير اسماعيل . لأن اسحق ولد فى سن المائة . قال ابراهيم لله : « **ليت اسماعيل يعيش أمامك** » أى يحيا نسله فى طاعتك ، والدعوة الى دينك . ولما قال لله : « **ليت اسماعيل يعيش أمامك** » رد الله عليه بانه قد استجاب دعاءه ، وقال له : « **وأما اسماعيل فقد سمعت لك فيه . ها أنا أباركه ، وأثمره ، وأكثره كثيرا جـدا . اثنى عشر رئيسا يلد ، وأجعله أمة كبيرة** » [تكوين ١٧ : ٢٠]

ثالثا : وبعد ولادة اسحق عليه السلام قال لابراهيم : سأبارك اسحق أيضا كما باركت اسماعيل « لأنه باسحق يدعى لك نسل ، وابن الجارية أيضا سأجعله أمة لأنه نسلك » [تك ٢١ : ١٢ – ١٣]

رابعا : بدأت البركة فى نسل اسحق ، **من موسى عليه السلام** . فقد أعطاه الله التوراة ، **وجعل لبنى اسحق ملكا** ، بدأ فى العالم من موسى . واذا جاء زمان بركة اسماعيل عليه السلام تبدأ من محمد عليه السلام . فالبركه معناها أ – الملك ب – والنبوه . وقد أصطفى الله نسل اسرائيل الذى هو يعقوب من اسحق يقوم بالملك والنبوه نيابه عن اسحق واستبعد عيسو ، أخا اسرائيل من البركة .

خامسا : لما نزلت التوراة على موسى فى طور سيناء ، قال بنو اسرائيل لموسى : اذا أراد الله أن يكلمنـا ، فيكلمنـا عن طريقك ونحن نسـمع « ولا يتكلم معنا الله لئلا نموت » [خر ٢٠ : ١٩] ورد الله على موسى بقوله : ساكلمهم فى المستقبل عن طريق نبى مماثل لك . ذلك لأن الله لما تكلم مع موسى فى طور سيناء بحضرة بنى اسرائيل ، رأى بنو اسرائيل =

= الرعود والبروق وصوت البوق والجبل يدخن ، ولما رأوا ، ارتعدوا ووقفوا من بعيد ، وفضلوا سماع كلام الله عن طريق موسى من أجل ذلك .

سادسا : وهذا النبى المماثل لموسى هو محمد ﷺ . لأن بركة اسماعيل لا تتحقق الا بمجىء نبى من نسله صاحب شريعة مثل موسى . وقد تكلم الله عن أوصافه فى هذا النص :

« يقيم لك الرب الهك نبيا من وسطك من اخوتك مثلى . له تسمعون . حسب كل ماطلبت من الرب الهك فى حوريب يوم الاجتماع قائلا : لا اعود أسمع صوت الرب الهى ولا أرى هذه النار العظيمة أيضا لئلا أموت . قال لى الرب : قد أحسنوا فى ماتكلموا . أقيم لهم نبيا من وسط اخوتهم مثلك وأجعل كلامى فى فمه ، فيكلمهم بكل ما أوصيه به . ويكون أن الانسان الذى لايسمع لكلامى الذى يتكلم به باسمى ، أنا أطالبه . وأما النبى الذى يطغى فيتكلم باسمى كلاما لم أوصه أ نيتكلم به ، أو الذى يتكلم باسم آلهة أخرى ، فيموت ذلك النبى . وان قلت فى قلبك : كيف نعرف الكلام الذ ىلم يتكلم به الرب ؟ فما تكلم به النبى باسم الرب ولم يحدث ولم يصر ، فهو الكلام الذى لم يتكلم به الرب ، بل بطغيان تكلم به النبى . فلا تخف منه » [تثنية ١٨ : ١٥ ـ ٢٢]

سابعا : ان اسماعيل لما فارق أباه « سكن فى برية فاران » [تك ٢١ : ٢١] وقال كاتب التوراة : « وهذه هى البركة التى بارك بها موسى رجل الله بنى اسرائيل قبل موته . فقال : جاء الرب من سيناء ، وأشرق لهم من سعير ، وتلألأ من جبل فاران . وأتى من ربوات القدس ، وعن يمينه نار شريعة لهم . فأحب الشعب . جميع قديسيه فى يدك ، وهم جالسون عند قدمك ، يتقبلون من أقوالك » [تثنية ٣٣ : ١ ـ ٣] يشير الكاتب بالتلألأ من جبل فاران الى شريعة تاتى للعالم من فاران ، من بنى اسماعيل ، ذلك لأن لاسماعيل بركة . لقول الله تعالى عنه : « ها أنا أباركه »

٢ ـ وفى الانجيل نبوءات تدل على نبى الاسلام محمد ﷺ . منها :

أولا : تنبأ دانيال النبى عن أربعة ممالك تقوم على الأرض ، وبعد المملكة الرابعة وهى مملكة دولة الروم ، يقوم ملك الهى على الأرض .

معنى النبوة وأحكام الأنبياء وما يجوز لهم وما يجوز عليهم ، وبانتهاء هذه الفصول يتم العلم بالنبوات . ولكل واحد من هذه الفصول بـــاب يختص بها على ما سيأتى ان شاء الله .

***

قال دانيال بعد ذكر الممالك الأربعة : « كنت أرى فى رؤى الليل ، واذا مع سحب السماء مثل ابن انسان أتى وجاء الى القديم الايام ، فقربوه قدامه ، فأعطى سلطانا ومجدا **وملكوتا** ، لتتعبد له كل الشعوب والأمم والألسنة . سلطانه سلطان أبدى ما لن يزول ، وملكوته مالا ينقرض » [دانيال ٧ : ١٣ - ١٤] ولما ظهر عيسى عليـه السـلام بـدأ دعوته فى بنى اسرائيل بقوله : « توبوا . لأنه قد اقترب ملكوت السموات » [متى ٤ : ١٧] وضرب أمثلة لهذا الملكوت منها هذا المثل - وهو مثل الأمـــة الاسلامية فى الانجيل - : « يشبه ملكوت السموات حبة خردل ، وأخذها انسان وزرعها فى حقله . وهى أصغر جميع البزور . ولكن متى نمت فهى أكبر البقول . وتصير شجرة حتى ان طيور السماء تاتى وتتآوى فى أغصانها » [متى ١٣ : ٣١ - ٣٢]

ثانيا : قال عيسى عليه السلام لتلاميذه : « ان كنتم تحبوننى فاحفظوا وصاياى وأنا أطلب من الآب فيعطيكم معزيا آخر ، ليمكث معكم الى الأبد .. » [يوحنـــا ١٤ : ١٥ -] كلمة « المعزى » - بتشـــديد الزاى مكسورة - مترجمة عن الكلمة العبرانية « باراكليت » ومعناها النائب عن المسيح ليعزى بنى اسرائيل فى فقدهم الملك والنبوة . و « باراكليت » تترجـم فى اليونـــانية « باراكليتوس » وفى التراجـم القديمـة وردت « فارقليط » .

وكلمة « بيريكليت » العبرانية ، أو « بيريكليتوس » اليونـــانية هى اسم « أحمـد » وكلمة « بيريكليت » هى التى أشـــار اليها القرآن الكريم باسم « أحمد » والنصارى حرفوها الى « باراكليت » لتعنى صفة .

فصـــل

فى اثبات جواز النبوات

قال الإمام أبو المعالى : « أنكـرت البراهمـة النبـوات ، وجحدوها عقلا ، واحالوا ابتعاث بشر رسولا ونحن نذكر ما يعتقدونه من شبههم ، وتنقصى عنها أولا . فمما استروحوا اليه أن قالوا : لو قد قدرنا ورود نبى لم يخل ماجاء به من أنيكون مستدركابقضية العقل ، أو لا يكون مستدركا بها » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هـؤلاء تحكموا فى هـذا الالزام وطالبونا بما لايلزمنا ، لأنهم قالوا: ما جاء به الرسول ان كـان مما يصل اليه العقل ، ففى العقل كفاية الى تحصيله . فلا فائدة فى مجىء الشرائع وان كان ما جاءوا به تدل عليه العقول ، فهو مردود .

والبراهمة تبنى أصولهم على اعتبار الأغراض فى أفعاله ــ جل وعز ــ وهو أصل قد أبطل . فيقال لهم : لاتمتنع . وان كان ما جاء به الرسل تدل عليه ، أن يؤكد بدليل النبوات وتاكيدا أمر بدليلين ، غير منكر الها ترى أن المعلوم المعقول ، تدل عليه أدلة عقلية فكان ينبغى لهم أيضـا أن ينكروا ذلك ، ويقولوا : اذا استقل دليل واحد على تحصيل العـلم بالمدلول ، كان ماسواه من الأدلة عبثا . ولما لم يصح ذلك من قولهم ، علمنا أن تاكد المعلوم العقلى بالشرائع ليس عبثا .

ثم نقول : العقـل فى النبوات انمـا تجـول فى تجويزهـا لا فى ايجابها . كم انقول المعتزلة ولا فى استحالتها كما تقول البراهمة . وتثبت النبوات احكام الشرائع فلا تتلقى الا منهما ، فحسب العقل تجويزها . وأما تفصيل الأحكام الشرعية فان العقل قاصر عن تحصيلها وايجابها . فقد تبين أن للشرائع والنبوات فائدة لا تحصلها العقول .

ثم لنا أن نقول : وان كان من معتقدنا لايمتنع أن يقع فى معلوم الله أن رسولا اذا اتبعث كان ابتعاثه لطفا فى الاحكام العقلية ، وينتدب العقلاء لها عند ارسال الرسل ، فلم يخل الابتعاث عن غرض ، وقد تقدم أن اللطف عندنا هو خلق قدرة الطاعة ـ كما سبق ـ ولكنا انما ذكرناه جدلا وان دخلناه فى أسلوب نظرنا وطريق مذهبنا ، فانا نقول فى بعث الانسان فائدة . وذلك أنهم اذا بعثوا وخرقت بهم العادات ، انبعثت القلوب الى النظر فيما ادعوه . أهو صحيح أم ليس بصحيح ؟ لأن الانبياء يوجبون على الخلائق النظر المؤدى الى العلم بالله . فكان لهم أن يقولوا لو لم تات الانبياء بالمعجزات أنتم تجبروننا بان الله جل وعز أوجب علينا النظر ، ولا يصح الايمان بصحة الأمر الا بعد العلم بالامر ، فنحن لم يجب علينا النظر بعد . لكن المعجزات بحكم جرى العادات بنهتهم على النظر فانبعثت اليه ، ولولا تنبيه المعجزات للقلوب ، لما تمكنت المطالبه بطاعة من يعلم بعد . فهذا أيضا غرض صحيح فى النبوات .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ثم نقول : لم زعمتم أن ما جاء به الرسول ﷺ اذا لم يكن مدلول العقل كان باطلا ؟ وبم تنكرون على من يزعم أن ذلك يجرى مجرى ما لو تقدم عليل الى طبيب » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : فى جبلة النفوس وخلق القلوب : أن المصالح متطلبة . والمكلفون قبل ابتعاث الانبياء يريدون الصلاح لانفسهم على الجملة ، لكنه لايتعين لهم خصوص المصالح ، فتبينها لهم الرسل صلوات الله عليهم ، كما أن العليل اذا سال الطبيب ، فانا نعلم أن مقصده الشفاء والبرء ، لكنهم لايعينون الادوية . التى يقع

عنها البرء كما تجرى العادة ، حتى رشد اليها الطبيب . فكما يفتقر المريض الى الطبيب فى تعيين ما يقع به الشفاء الذى هو مطلوبه ، كذلك أيضا لايتعين للخلائق مهامهم الأخروية ، حتى تعنيها لهم الرسل .

***

قال الإمام أبو المعالى : « ويقال لهم : لم زعمتم ان العقول تغنى عن ابتعاث الرسل ؟ فهلا جوزتم ارسال الرسل لتبيين الأغذية والأدوية ، وتميزها عن السموم المؤذية » الى آخر قوله .

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : هذا قاطع منهم فى قولهم ان بعث الرسل لافائدة فيه . وهذه فائدة بينة ظاهرة ، لأن المولدات الثلاثة التى هى النبات والمعدن والحيوان ، كما جعل الله منها ما لايضر استعماله ، كذلك خلق منها ما يضر استعماله ، ألا ترى أن المعادن وأشرفها « الذهب » وهو اذا كلس كان من أوحى السموم ، والنباتات منها « البيش » الذى يذيب الكبد ، وكذلك الحيوان جعل فيها مؤذيات كـ « الأفعى » و « الحية » ومرارة الأفعى من أوحى السموم ، فهلا قالوا : ان الأنبياء يبعثون لتمييز هذه المهلكات ؟ وهذا من أعظم المصالح وأشد المنافع ، فان راموا انفصالا عن ذلك ، بأن قالوا : التجربة تميز ذلك . قيل لهم : التجربة لاتكون الا بتلف نفوس وذهاب شخوص ، فهلا وقى بارسال الرسل تلك المهالك والمعاطب ؟

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومما تمسكوا به أن قالوا : ألفينا الشرع عندكم مشتملا على أمور مستقبحة عقلا ، مع علمنا بأن الحكيم لا يأمر بالفواحش « الى آخر قوله .

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : هؤلاء يرون أن الأمر بايلام البهائم قبيح ، وليس بحسن ، فيقال لهؤلاء البارى جل وعز يؤلم البهائم والأطفال الذين لم يحتقبوا وزرا ويميتهم ، فاذا لم يقبح وجود ذلك فعلا لله جل وعز لم يقبح وجوده مأمورا بأمره .

فان قالوا : ذلك حكمة من الله . قيل كما يكون وجوده حكمه ، يكون الأمر به أيضا حكمة لاسيما على أصولنا فى انكار التولد ، واعتقادنا أن ذلك كله فعل لله جل وعز فصار هذا وان كان مأمورا به ووقع بأمره ، فان ذلك فعله له .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وربما يشـــيرون الى تخيلات لا يتشاغل بأمثالها لبيب . فيقولون : فى الشرائع ما تردع عنه العقول كالانحناء فى الركوع الى آخر قوله .

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : هــذا من الطراز الأول ، لاننا نعلم أن نعلم أن الله جل وعز يمتحن العبد بعلة ينحنى لها ، وذلك موجــود فى الكبر والهــرم ، وكذلك بفقره فقرا يضطر فيه الى التعرى والتحسر ، ويضطره الى الهرولة ، هربا من أمر يخافه ، فاذا لم ينكر ذلك من فعله لم ينكر أن يأمر به . وكل هذا لو فعله واحد منا بعبــده لكان ملوما مذموما . والبارى جل وعز بملكه لمخلوقاته يتصرف فيهــا كيف شاء ويفعل فيها مايريد . « لايســأل عمــا يفعل وهــم يسألون » [الأنبياء ٢٣] ونحن نشاهد العبيد وفيهم المجانين الذين سلبت عقولهم واضطرتهم الى أمراض وأسقام فاذا كان ذلك موجودا من فعله ، لم يبعد أيضا الأمر به .

فان زعموا : أنه كل ذلك فيه مصالح خفية ، استأثر الله بعلمها ، قيل : لاينكر أيضا ان يكون فى الأمر بها مصالح استأثر الله بعلمها ، وهو جل وعز وان أمر بما أمر منها ، فهو فاعلها فينا ، وقد قلتم : ان فى أفعاله مصالح خفية ، فاطردوا ذلك ولا تتعرضوا بسببه الى الطعن فى النبوات .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وللقوم شبه تتعلق بالمطاعن فى المعجزات ، ونحن نذكر عمدتهم منها فى تضاعيف الكلام .

والدليل على جواز ارسال الرسل وشرع الملل : أن ذلك ليس من المستحيلات التى يمتنع وقوعها لاعيانها كاجتماع الضدين » الى آخـــر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح على أصولنـا فى أن الجواهر متماثلات فلا ينكر انحراف العادات لذلك . ثم ان تعيين الله عز وجل عبدا من عبيده ليبين للناس شرائعهم غير ممتنع عقلا ، فان منعه مانع من جهة تقبيح العقل وتحسينه ، فانا قد أبطلنا التقبيح والتحسين . ولو أنا نسلم لهم التقبيح والتحسين جـدلا ، فانـه ليس ارسال الرسل مما يقبح كما يقبح الظلم والضرر المحض عندهم ، اذ لا يتعلق قبحه بأمر يتعلق بالغير ، اذ لايمتنع أن يقع فى معلوم الله كون الانبعاث لطفا يؤمن عنده العقلاء . وقد قدمنا أثر بعد الأنبياء فى التنبيه للنظر .

فهذا كله قاطع فى جواز النبوات . والقاطع فى ثبوتها : المعجزات على مايأتى شروطهـا وأحكامها ان شـــاء الله ــ واذا ثبتت النبـــوات بالمعجزات ، كان ذلك أقوى ردا على منكرها .

فصـــــل

القول فى المعجزات وشرائطها

قال الإمام أبو المعالى : « اعلموا أولا : أن المعجزة مأخوذة لفظا من العجز ، وهى عبارة شائعة على التوسع والاستعارة والتجوز » الى آخر قوله

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : وقع التجوز فى هذه اللفظة من وجهين :

أحدهما : أسناد الفعل اليها . وقد علمنا أن المعجز انما هو خالق العجز . وهو البارى جل وعز اذ لافاعل الا هو .

والوجه الثانى : أن العجز على ماسبق حكمه بان يقارن المعجوز عنه ، كما أن حكم القدرة الحادثة أن تقارن المقدور ، وقد سبق فيمــا مضى ان العجز لايكون الا حادثا ، وأن لايصح كونه قديما ، اذ معنى العجز وحقيقته : أن صفة تمنع من وقوع الفعل الممكن . والفعل يستحيل وقوعه أزلا .

فتبين من هذا كله : أن المعجزة لو كان لفظها حقيقيا فى اللغــة لبطلت حقيقتهاوذاتها ، لانها كانت تقتضى وجود المعارضة ، ولو وجدت المعارضة بطلت المعجزة ، اذ من شرائطها عدم المعارضة .

واعلم : أن الجمهور يطلقون العجز على امتناع الفعل ، والمتكلمون انما يطلقونه اذا قارن العجز المعجوز عنه . كما أن المتكلمين يطلقون الجهل على اعتقاد المعتقد على ماليس به . وهذا هو الذى يعبر عنــه المنطقيون بالجهل على طريق الحال ، والجمهور يعتبرون بالجهل عن عدم العلم . وهو الذى يعبر عنه المنطقيون بالجهل عن طريق السلب .

***

قال الإمام أبو المعالي : « ثم اعلموا أن المعجزة لهـــا أوصاف تتعين الاحاطة بها (١) . منها أن تكون فعلا لله تعالى ، فلا يجوز أن تكون المعجزة صفه قديمة » الى آخر قوله .

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : حكم الدليل أن يكون لـه اختصاص بمدلوله ، فاذا لم يقع الاختصاص بالمدلول لم يكن دليلا ، والصفة القديمة لا اختصاص لها بالنبى ، فحكمها منه كحكمها فى غيرها ، فاذا لم يصح أن تكون قديمة ، وجب أن تكون فعلا لله عـــز وجـــل ، اذ لا واسطة بين القدم والحدوث . ثم ذلك الفعل يتنزل منزلة قـــول الله تعالى لمن أرسله الرسول : « صدق عبدى » على ما سياتى تبين وجه دلالة المعجزة على الصدق .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : هل يجوز أن يكون المشى على الماء والتصعد فى الهواء والترقى فى جو السماء معجزة ؟ قلنا : لايبعد تقرير ذلك معجزة ، اذا تكاملت صفات المعجزات والحركات فى الجهات » الى آخر قوله .

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : لما التزم « الامام » أن تكون المعجزة فعلا لله ، وجه على نفسه هذا الاعتراض ، وقال الحركات هى من مقدورات البشر ، فاذا تحدى المتحدى بمشيه فى الهواء ، وحركاته اختيارية مكتسبة له . فكيف صح أن تكون معجزة [وأجاب] عن ذلك بأن قال : الحركات وان كانت مقدورة ، فلا تقع الا بالقدرة ولا خلاف

(١) تتعين الاحاطة بها : ط

بيننا وبين المعتزلة فى أن القدرة الحادثة خلق لله تعالى • فقد وقـع الاعجاز بما انفرد الله سبحانه به ، وأما على رأينا فى أن الحركات فعل لله تعالى ، فيقع أيضا بها الاعجاز من حيث كانت فعلا لله ، لا من حيث كانت كسبا لنا ، لأن الحركات المكتسبة لنا انما أجرى الله العادة بأن تكون فى الأرض لا فى الهواء ، فخلقها الله لمن شاء أن يريده بالمعجزة فى الهواء •

***

قال الإمام أبو المعالى : « لو ادعى نبى النبوة • وقال : آيتى أن يمتنع على أهل هـذا الاقليم القيـام مدة ضربها • فذلك من الآيات الباهرة • وليست هى فعلا بل هى انتفاء فعل • فقد قال شيخنا رحمه الله : « المعجزة فعل لله تعالى يقصد بها التصديق أو قائم مقـام الفعل ، يتجه فيه قصد التصديق » وأشار الى ما ذكرناه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما ذكر النبى أن آيته امتناع فعل • وامتناع فعل : انتفاؤه • وهذا معارض فى الظاهر ، لما سبق من أن المعجزة لابد أن تكون فعلا لله تعالى • وذكر أن « الشيخ أبا الحسن » يشترط فى المعجزة أن تكون فعلا لله تعالى أو ما ينزل منزلة الفعل ، لسلم من هذا الاعتراض •

و « الامام » لم يشترط فى المعجزة الا أن تكون فعلا • ومضى على ذلك مصمما على رأيه •

وقالوا : ان الاعجاز وقع بالتعود ، لأنه اذا امتنع القيام الذى هو وضع ما للانسان ، لم يكن بد من أن يعقبه عرض مضاد له ، هو أيضا وضع آخر له ، اذ قد تقدم : أن الجوهر لا يخلو عن الاعراض ، ولابد أن تتعاقب عليه •

ثم اعترض على نفسه بأن قال : « من شرط المعجزة أن تكون خارقا للعادة ، والقعود معتاد » ثم أجاب عن ذلك بأن القعود معتاد فى حق أفراد من الناس ، وأما فى حق أمة كانت عادتهم أن ينصرفوا ثم أنهم لزموا القعود على خلاف عادتهم ، فان ذلك معجز لا محالة .

وذكر عن « الشيخ » أنه قال : « المعجزة فعل الله يقصد بمثله التصديق » وكثيرا ما يطلقه « الامام » وفيه نظر . لأن تصديق الله راجع الى كلامه . وكلامه قديم . والقديم لايتعلق به القصد ، الذى هو الارادة ، لأن الارادة مشيئة لمتجدد ، واذا استحال تعلق الارادة بالباقى سبحانه ، المحدث ، فأحرى وأولى أن يستحيل تعلقها بالقديم الذى لا أول له .

وتصحيح العبارة أن يقال : المعجزة فعل لله تعالى يقصد بمثلها التعريف بالتصديق ، فيتعلق القصد بما هو حادث .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومن شرائطها أن تكون خارقة للعادة . اذ لو كانت معتادة لاستوى فيها البر والفاجر والصالح والطالح » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كان شرط المعجزة ألا تعارض . لم تكن بمعتادة ، لأن المعتاد لايمتنع أحد من الاتيان به ، فكانت لذلك خارقة للعادة ، لتمتنع المعارضة .

وقد وجه البراهمة المنكرون للنبوات ، أسئلة يريدون [بها] ابطال المعجزات . منها أن قالوا : خرق العوائد لا ينضبط . وأما ما يوجد على الندور مرة أو مرتين يخرج عن قبيل الخوارق . واذا تكرر وتوالى حينا ،

صار معتادا ، واذا لم ينضبط ما يلحقه بالمعتاد ، ويخرجه عن الخوارق ، فالقول فيه مستند الى جهالة .

وهذا الذى قالوه مردود عليهم . لانا نعلم ان احياء الموتى وقلب العصى ثعبانا ، همـا لامحالة معجزات . وقـع العلم لمن علم ذلك ، أن من ظهرت على يديه صادق فى دعواه ، وان لم ينضبط لهم العـــدد الذى يلحق ذلك بالمعتاد ، ولو كـان العلم بصـدق الآتى بهـا موقوف على حصر الاعداد التى تلحقه بالخوارق ، لكان ركنا من أركان النظر .

واذا انخرم ركن من أركان النظر لم يصح العلم بالمنظور فيه . فقد علمنا بالقطع أن من ظهرت هذه الآيات عليه فانه صادق . وقـد يجد من المعلومات الضرورية مالا ينضبط عدده ، ومع ذلك فانه معلوم كأخبار التواتر التى لاينضبط أقل عدد يحصل به التواتر ، لكن العلماء رأوا أن العدد المشترط فى الشهادة ليس يؤدى الى العلم الضرورى . ومازاد على ذلك لاينحصر ، وكذلك أيضا قرائن الاحوال توجب لنـــا علوما ضرورية بما شاهدناه مقترنا بتلك القرائن كعلمنا بغضب من أغضب وخجل من أخجل ووجل من خوف ، ثم انا لا نضبط العلم بالخجل على حمرة الخجل ، اذ قد تحمر من مرض عراه فى وقته ، كقرحة الرئـة التى تصحبها حمرة الوجه ، أو كهيجان الدم . وكذلك الوجل أيضـا لايتقيد العلم بصفرته ، اذا الضعيف الكبد يلزمه بالضرورة . فقد تبين من ذلك كله أن عدم انحصار الاعداد فى معلوم ما ، لاتكون مانعالنا من القول به .

***

قال الإمام أبو المعالى : « فان قالت البراهمة : من أصلكم أن خرق العوائد وقلبها مقدور لله تعالى ، وليس من المستحيل ان تطرد عادة » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما اشترطنا أن تكون المعجزة خارقة للعادة غير موجودة فيما سبق ، فاذا انخرقت ووجدت على حسب دعوى النبى ، فقد حصل التصديق . واستمرارها بعد ذلك لايبطل دلالة النبوة اذ قد استوفت شرطها . ويبين ذلك : ان النبى ﷺ لو ادعى أنه يؤيد بمعجزة خارقة للعادة ، ثم تستمر ، لكان له فى ذلك آية من وجهين : من جهة صدقه فى انخراق العادة ، ومن جهة اخباره عن المغيب . واذا دل نادر ندر ، ثم لم يوجد بعد على صدق النبى ، فلأن يدل نادر مستمر أولى فى تصديق النبى .

***

قال الإمام أبو المعالى : « ومن اعظم شبههم فى ذلك : **أن قالوا : كيف يتيقن العاقل كون ما جاء به النبى خارقا للعادة . وقد استقر فى نفسه ما أطلع عليه الحكماء عليه من خواص الأجسام ، وبدائع التاثيرات » ؟ الى آخر قوله .**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أجاب الامام عن ذلك بأن القول بهذا يجر الى انكار البدائه ، والتشكك فى الضرورات ، لأن احياء الموتى وقلب العصا حية ونحو ذلك ، معلوم بالضرورة انه ليس مما يتوصل اليه بالخواص ، لانه لو ادعى ذلك للزمه الا ينكر أن يكون فى صقع بعيد ، أن تكون الحيوانات فيه تنبت كما ينبت النبات ، ثم تعقل اذا تم نباتها كعقل الانسان من الحيوانات ، حتى يكون الانسان اذا لقى شخصا لايعرفه يتشكك ، لأنه نام نمو النبات ، وانه لم يدر فى أطوار الخلق .

ومن جوز ذلك كان خارجا عن حزب العقلاء . ولو أن مدعيا للنبوة جاء ببعض هذه التى لم تعهد وتحدى بها ، لكان الله جل وعز يبطل ذلك

عليه حتى لاتكون آيته مصدقة ، لأن الله جل وعز لايصدق الكاذب والأمكن ايضا أن اتى الله جل وعز بمعارض يعارضه فى آيته يبطل دعواه ويكذب قوله .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « والشريطة الثالثة للمعجزة : أن **تتعلق بتصديق دعوى من ظهرت عليه . وهذه الشريطة تنقسم الى اوجه يتعين الاحاطة بها ، منها أن يتحدى النبى بالمعجزة ، وتظهر على وفق دعواه » الى آخر قوله .**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لامحالة أن النبى اذا قال : آيتى أن تخرق هذه العادة ، ثم انخرقت على حسب ما قال ، فانها تدل على صدقه . وأما لو سكت فانخرقت عادة ، فلما انقضى انخراقها ، قال : هذه آية على رسالتى ، فانها لاتدل على صدقه ، لأن المعجزة اذا كانت تنزل منزلة التصديق ، فلا يصح تحقق التصديق ، الا مع تقدم ادعاء ذلك الخارق ، وانه شاهد على رسالته . ومثل ذلك بأن رجلا لو دعا بحضرة ملك ، حفل مجلسه وكثر حاضروه ، فقال لهم : أيها الملأ انى رسول الملك اليكم ، ومبلغ قوله الى جميعكم ، وآية صدقى : أن أقول للملك : قم واقعد على خلاف عادته . فاذا قام الملك وقعد ، دل ذلك على تصديق له . ولو أن الملك قام وقعد قبل أن يتكلم ذلك المتكلم ، لما كان فعله ذلك تصديقا له .

وكذلك النبى لابد من أن يتحدى . فيقول : آية صدقى أن يحيى الله الميت ، فاذا حيى كان ذلك مصدقا له ، وليس من شرط تحديه أن يقول : ولا يأتى أحد بمثلها ، لأن عدم المعارضه شرط فى ثبوت المعجزة ، فاستقل كونها شرطا فى المعجزة عن أن يلفظ بها النبى ،

كما استقل كونها فعلا من شرائطها عن أن ينطق بها ذلك النبى مبينا ومصرحا .

ثم من الوجوه التى تشترط فى التحدى الا تتقدم المعجزة على الدعوى ، وهو مما سبق ، اذ لو قال : وقد ظهرت آية . هـذا الذى رأيتموه آيتى ، فصدقونى ، ثم سأل ربه ، ولا استمع منه لما تقدم من سبق التحدى بالآية .

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : اذا نظرنا الى صندوق والفيناه خلوا ، واقفلناه وتركناه بمرأى منا . فقال مدعى النبوة : آيـة نبوتى أنكم تصادفون فى هذا الصـندوق ثيابـا . فـاذا فتحنا الصندوق والفينا المتاع كما وصف ، كان ذلك آية . قلنا : نحن كنا نجوز تقدم اختراع ذلك المتاع على دعواه ، ولكن قوله المبنى على الغيب آية . وذلك مطابق لدعواه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعجزة فى هذا هو فعـل الله جل وعز لكون الثياب فى ذلك الصندوق . فان كان الله جل وعـز كان قد تقدم خلقه لها ، فان كونه فى الصندوق فعل مستأنف لله جل وعز وأما مجرد اعلامه بالغيب فى قصة واحدة ، فانه لاينتصب دليلا على الصدق ، اذ قد يصدق المخبر عن الغيب فى قصة واحدة أو ثنتين من غير نبى .

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : هل يجوز استئخار المعجزة عن دعوى النبوة ؟ قلنا : ان تأخرت وطابقت الدعوى ، كانت آية . وذلك مثل ان يقول النبى : آية صدقى انخراق العادة بكذا وكذا وقت الصبح . فاذا وقع ما وعـد كما وعد ، وكان خارقا للعادة ، كان آية »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : حكم الآيــة أن تكون موافقة لامحالة لها . وهذا الذى ادعى أن آيته ستكون فى وقت معين ، فكانت قد جاءت موافقة لدعواه . فدلت على صدقه .

قال الإمـام أبوالمعالى : « فان قيل : لو قال مدعى النبوة : ستظهر آيتى بعد موتى بوقت ضربه ، فاذا وقع ماقاله بعد الوفاة ، على حسب دعواه كان ذلك خارقا للعادة ، فالوجه عندى في ذلك ان تقول : ان كلف الناس التزام الشرع ، ناجزا والآية مرقوبة بعد ، فقد كلفهم شططا . وان نص على الأحكام وعلى التزامها بوقت ظهور الآية ، صح ذلك . و « القاضى أبو بكر » منع ما صححته ، ولا وجه لمنعه . والحق احق أن يتبع »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : الذى قاله الامام من أن دعواه جاءت الآية مصدقة لها غير مكذبة ، وهو لم يكلفه شيئا الا بعد حصول الآية . والقاضى انما منع ذلك من أمر وهو أن كونه صادقا انما ثبت بعد موته . والميت حين كان عادما للحياة عدم الكلام ، والاخبار الذى يكون به صادقا . وتصدق من ليس بحى فضلا عن أن يكون مخبرا صادقا ، يبعد .

لكن الامام أن يقول : نحن لانمنع أن نصف الميت بكونه كاذبــا كما نصف الخبر بعد عدمه بكونه صادقا .

قال الإمـام أبوالمعالى : « ومن وجــوه تعلق المعجـزة بالتصديق : الا تظهر مكذبة للنبى ، مثل أن يدعى مدعى النبوة ، فيقول : آية صدقى أن ينطق الله يدى . فاذا أنطقها الله بتكذيبه ، وقالت : اعلموا انه مفتر ، فاحذروه » الى آخر الباب .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لامحالة فى أن نطق الميت قد خرق العادة وصرح بالتكذيب ، فوجب أن يكون المدعى كاذبا ، لأنه ادعاها لتصدقه . فجاءت على وفق دعواه فى الانخراق ، ثم صرحت بتكذيبه ، فكانت آية على تكذيبه لانخراق العادة فيها .

قال الإمام أبو المعالى : **« ولو قال : آيتى أن يحيى الله هذا الميت فأحياه الله تعالى ، فقام وله لسان زلق ، وقال : صاحبكم هذا متحرض ، وقد بعثنى الله تعالى لأفضحه ، ثم خر صعقا . فقد قال القاضى رضى الله عنه : هذه آية مكذبة » الى آخر قوله .**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما انخرقت العادة باحيائه ، ثم نطق بتكذيبه بعد معاينة الآخـرة والاطـلاع عليهـا ، رأى القاضى أبو بكر أن قوله مكذب لمدعى النبوة . الا ترى أن الذى أحياه الله حين ضرب ببعض بقرة بنى اسرائيل ، فلما جيى اعترف بقاتله فقتل به ، فكما صدق موسى عليه السلام كلام ذلك الميت حتى قيد به قاتله ، لمجرد دعواه كذلك رأى القاضى أبو بكر أن هذا مكذب لمدعى النبوة ، ورأى الامام أن تكذيب هذا الحى لمدعى النبوة لاتكذبه ، لانه لم تنخرق به العادة ، لأن نطق حى أمر معتاد ، وانما وقعت الآية فى احيـــائه ، وقد صدقته ، وما الزمه القاضى من أن المعاين الى آخره : لايكذب . فان هذا يعارض قوله تعالى : « ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه » [الانعام ٢٨] لأن هؤلاء كفروا وكذبوا وعاينوا أهوال الآخرة ، ثم ان الله جل وعـز أخبر انهم لو ردا الى الدنيا لعادوا لكفرهم بعد معاينتهم ، فلا ينكر من هذا أيضا أن يكذب صادقا كما يكذبه سائر الكفرة .

باب

في اثبات الكرامات وتميزها من المعجزات .

قال الإمام أبو المعالي : « ما صار اليه اهل الحق : جواز انخراق العادات في حق الأولياء وأطبقت المعتزلة على منع ذلك . والأستاذ ابو اسحق يميل الى قريب من مذاهبهم » الى آخر قولهم .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الذي ارتضاه معظم الأئمة تجويز خوارق العادات في معارض الكرامات (١) ، ويتبين صحة ذلك

---

(١) كرامات الأولياء تنقسم الى ثلاثة اقسام :

- القسم الأول : كرامة تظهر على يد انسان صالح بحضرة الناس . كان يتهم انسان رجلا صالحا بالزنى . وهو برىء . فيظهر الله تعالى بحضرة الناس ما يبرؤه من التهمة . وهذا لاينكره أحد من المسلمين او أهل الكتاب فيوسف عليه السلام اتهم زورا وأظهر الله براءته . وكثيرون من الصالحين يحدث لهم مثل هذا . فدانيال النبي لما فرق بين شاهدي الزور ، عرف أن المتهمة بريئة من افتراء الرجلين الفاسقين . وهذا ثابت في الاصحاحات المحذوفة من سفره . وهذا القسم محل اجماع بين جميع المسلمين . وهو المراد من لفظ الكرامة .

والقسم الثاني : كرامة تظهر من انسان صالح وهو بعيد عن الناس . وليس متهما بشيء . وذلك كقول عمر رضي الله عنه : « ياسارية الجبل » وهذا القسم محل نظر بين المثبتين والنافين . وحجة النافين : أن هذا قد يكون صوتا من شيطان كما صوت على لسان النبي ﷺ بقوله : « تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى » وقد يظهر الشيطان نفسه متمثلا بصورة الرجل ويتكلم وهو بعيد عنه ، فيظن الناس أن المتكلم هو =

بابطال حجج نفاة الكرامة ، وببطلانها ، يصح الفرق بينها وبين المعجزات . والذين انكروها ان قالوا : لو جاز انخراق العادة من وجه لولى ، لجاز ذلك فى كل وجه حتى يكون ما ثبت معجزة لنبى ، تظهر كرامة لولى . وذلك يبطل بمعجزة النبى ، لأنها معارضة لها ، لأنه اذا تحدى ، وقال : لاياتى احد مثل ما اتيت به ، فلو جاءت من الولى لكان ذلك قدحا فى معجزته وبطلانا لها .

وهذا يبطل عليهم بوجوه : منها انه ليس من شرط التحدى أن يقول النبى : لاياتى أحد بمثلها .

والثانى : أن ما كان معجزة لنبى قد يكون معجزة نبى آخر بعده .

فان قالوا ان النبى يقيد دعواه فى خطاب من تحداه ويقول : لاياتى أحد بمثل ذلك الا من يدعى النبوة صادقا فى دعواه . قلنا : كذلك ايضا يقيد دعواه ويقول : لاياتى بمثلها منخرق ولا مفتر والمكرم يخرج عن هذا التعيين ، فبطل بذلك أن تكون الكرامة قادحة فى المعجزة .

قال الإمام أبو المعالى : « ومما احتجوا به ان قالوا : لو جوزنا انخراق العوائد للأولياء ، لم نأمن فى وقتنا وقوعه » الى آخر قوله .

= الولى وليس الشيطان . كما ظهر لأبى هريرة رضى الله عنه وهو يحرس أموال الصدقة ، وكما ظهر لكفار مكة فى صورة شيخ من قبيلة نجد ، ليلة تآمروا على قتل النبى ﷺ .

والقسم الثالث : كرامة تظهر على ميت . وذلك كان يموت رجل صالح ، ويعتقد الناس أنه يقدر على اظهار كرامة بعد موته ، كما قدر على اظهار كرامة له وهو حى . وهذا القسم لايعتقد فيه الا العوام لأن الجسم يفنى فى القبر ، والروح لاتتعلق الا بجسم . ومن يقول : ان أجساما بعينها لاتفنى ، ليس معه دليل على قوله الا دليل متشابه أو حديث آحاد .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : نحن نعلم أن انخراق العادات مطردة لاتنخرق ، فان الزمونا وقالوا : ان مما يجوز أن يكون معجزة لنبى : أن ينلقب « دجلة » دما عبيطا ، والأطواء ذهبا ابريزا ، واذا جوزتم ذلك ، فلتشككوا فى أنه قد حصل كرامة لولى منا على أصلكم فى أن الكرامات تتنزل منزلة المعجزات . وهذا الذى قالوه مردود عليهم بما كان فى زمن الأنبياء فانهم كانوا عالمين علم ضرورة بأن ذلك لايكون .

ولما قضى الله انبعاث النبى سلب من صدور العقلاء تلك العلوم الضرورية ولم يجعل فيها غفلة واضطرابا عن تذكر العلم ، أو يوقعها فى حال نوم العقلاء . فاذا بطل ما قاله منكرو الكرامات . قلنا بعد ذلك : الكرامات هى من مقدورات الله جل وعز وكل ما كان من مقدور الله فانه يجوز وقوعه ، ولو بطل كون الكرامة ممتنعة لمعارضتها للمعجزة ، دل ذلك على جوازها ، ثم نقول بعد ذلك : المعجزة لاتدل على صدق الرسول لعينها كما تدل الأدله العقلية ، وانما تدل لتعلقها بدعوى النبى ونزولها منزلة التصديق بالقول ويدل على ذلك : أن مجرى انخراقا العادات لاينتصب دليلا على نبوة نبى، وكذلك مايكون شرطا من أشراط الساعة ، لايكون شىء منها دليلا على نبوة نبى ، من حيث لم تقترن بدعوى مدع . وكما خلق الله المعجزة تصديقا لنبى كذلك يخلقها الله جل وعز كرامة لولى .

***

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : ما الفرق بين الكرامة والمعجزة ؟ قلنا : لايفترقان فى جواز العقل ، الا بوقوع المعجزة على حسب دعوى النبوة [ووقوع الكرامة دون ادعاء النبوة] (١)

---

(١) من خ

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : هذا كما تقدم من أن المعجزة ليس حكمها حكم الأدلة العقليه حتى يجب اطرادها . وانما فى حكم الأدله الوضعية . والوضعية لاينكر مجيئها على جهات مختلفة .

***

قال الإمام أبو المعالى : « واستدل مثبتو الكرامات بما لا سبيل الى درئه فى مواقع السمع . فان أصحاب الكهف وما جرى لهم من الآيات لا سبيل الى جحده وما كانوا أنبياء - اجماعا »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : لبث أصحاب الكهف ثلاث مائة سنين وتسعا ، من غير أ نيتغيروا ، أو يتطرق اليهم ما يتطرق الى اجسام من آفات ببعض هذه المدد ، مما يعد أمرا خارقا للعادة ولم يكونوا أنبياء وكذلك مريم عليها السلام خصت بضروب من الآياتكان يتعجب منها زكريا صلوات الله عليه ، وكان يجد عندها فاكهة الصيف فى الشتاء وفاكهة الشتاء فى الصيف ، ولم تكن نبية .

وان احتج محتج فى أنها نبية بقول الله تعالى : « يامريم ان الله اصطفاك وطهرك واصطفاك » [آل عمران ٤٢] فلا حجة فيه لأن الاصطفاء ليس مخصوصا بالأنبياء . قال تعالى : « ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا ، فمنهم ظالم لنفسه ، ومنهم مقتصد ، ومنهم سابق بالخيرات [فاطر ٣٢] والظالم لنفسه ليس بنبى . وكذلك أم موسى عليه السلام ألزمت فى أمره ما لا خفاء به ، و لايقال : ان ذلك معجزة لموسى لأن المعجزة لاتتقدم دعوى النبى - كما سبق - وكذلك ماظهر من خوارق العادات لنبينا محمد ﷺ قبل ابتعاثه كاظلال الغمامة له ، وشق بطنه ، وظهور النور الذى كان بين عينى عبد الله أبيه . ثم انتقل الى أمه

« زهرة » كل ذلك خارق للعادة ، ولم يكن معجزات له ﷺ من حيث لاتتقدم المعجزة الدعوى .

وكذلك لايصح لقائل أن يقول : ان كل ماظهر من تلك الخوارق كانت معجزات لنبى كل عصر ، اذ من شرط المعجزة أن يتحدى بها النبى . واذا لم تقترن بخارق للعادة دعوى وتحدى ، علمنا انها لاتكون معجزة واذا لم تكن معجزة حين لم تقترن بها الدعوى ، ثبت انها كرامات للأنبياء ، ففيه الحكم بكون خوارق العادات كرامات الأنبياء وفيه اثبات الكرامات .

على أن عصر مولد رسول الله ﷺ لم يكن فيه نبى ، تكون تلك الخوارق معجزات له . فثبتت الكرامات عقلا ، ووضحت الأخبار المنقولة سمعا .

بـــــاب

فى اثبات السحر وتمييزه عن المعجزات .

ونذكر فيه اثبات الجن والشياطين ، والرد على منكريه .

قال الإمام أبو المعالى : « فأما السحر فثابت ، ونحن نصفه أولا ، ثم ندل عقلا على جوازه ، ونتمسك بموارد السمع على وقوعه » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الساحر لاينكر عقلا أن يرقى فى الهواء ويحلق فى جو السماء ، لأن ذلك اكوان وحركات ، قد يخلق الله جل وعز القدرة لمن شاء كفره ، فيخلق ذلك اضلالا له واغواء ، ولايمتنع فى العقل أن يفعل الله له جل وعز عند محاولة الساحر سحره هذه الأفعال . وكل مادل على جواز الكرامات يدل على جواز السحر .

واعلم : أن السحر منقسم قسمين :

أحدهما : يرجع الى خيال الرائى .

والثانى : يكون حقيقة . فالأول لاثبوت له الفكر ، والثانى له ثبوت [فقد] سحر رسول الله ﷺ فكان يخيل اليه أنه يفعل الشيء ولا يفعله . وقال الله ـ تعالى ـ فى سحر سحرة فرعون : « يخيل اليه من سحرهم انها تسعى » [طه ٦٦] ونظير هذا الخيال : ما يتراءى الرائى من الشراب الذى يحسبه ماء ، فاذا جاءه لم يجده شيئا . والثانى هو التحبيب والتبغيض . وهو الذى يسميه العرب . التودة . قال الله تعالى فى هاروت وماروت : « فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء

وزوجه » [البقرة ١٠٢] لأن المحب يحس الحب ، والمبغض يحس البغض وكل مادل على ثبوت الكرامة فهو دال عل ىثبوت السحر ويتميز السحر عن الكرامة . لأن الكرامة لاتكون الا لولى . والسحر لا يظهر الا على يدى كافر أو فاسق كما تتميز المعجزة عن الكرامة باقتران التحـــدى بالمعجزة ، وامتناع اقترانـــه بالكرامة ـ على ماسبق ـ وشــواهد ثبوت السحر فى القرآن كثيرة : منها حديث هاروت وماروت (١) ومنها حديث

---

(١) المفسر فسر « وما أنزل على الملكين ببابل . هاروت وماروت » بمعنى الذى أنزله الله ـ بالاثبات ـ وغير المؤلف فسر بالنفى . أى لـــم ينزل الله من شىء عطفا على « ما كفر سليمان » لأن الله ينفى الكفر ، وبالتالى ينفى نـــزول الملكين ، لتعليم السحر . وعليـــه يكون الســحر لاحقيقة له ولا تاثير . ويكون تفسير الآية هكذا : ١ ـ ماكفر سليمان . والكافرون هم علماء اليهود المعبر عنهم بالشياطين لشبههم بهم فى الاضلال

٢ ـ ما أنزل من شىء كما يزعم اليهود ٣ ـ الملكان لم يعلما من أحد ، لأنهما مانزلا . ٤ ـ وحيث لم يعلما ، فهما لم يقولا : انما نحن فتنة . اى نفى نزول الملكين . يترتب عليه أنهما لم يعلمـا لأنهمـا ما نزلا .

٥ ـ وحيث لم ينزلا ولم يعلما ، فهما لم يقولا لأحد : انما نحن فتنة . وبالتالى لم يعلما أى شىء يفرق بين المرء وزوجه ، كما يزعم الفسقة من علماء بنى اسرائيل ٦ ـ والوهم يضر بصاحبه . وقد يستعمل اليهود الوهم فى احداث ضرر ما بانسان ما . ويدعون أنهم يستطيعون الضرر . وقد بين الله تعالى أنهم « ماهـم بضارين به من أحـد الا باذن الله » ٧ ـ وقد الف اليهود كتبا فى السحر وضمنوها كتاب التلمود . وكانوا يعلمون السحر لطلاب العلم فبين الله تعالى أنهم « يتعلمون مايضرهم ولا ينفعهم » هذا معنى الآية والعلم عند الله تعالى . وهذه أمثلة من التلمود :

١ ـ ان أحد مؤسسى ديانة التلمود كان فى امكانه أن يخلق رجلا بعد أن يقتل آخر ، وكان يخلق كل ليلة عجلا ، عمره ثلاث سنواتبمساعدة حاخام آخر وكانا ياكلان منه معا . [سنهدرين ص ٢ ما] =

سحرة فرعون ، ومنها سورة الفلق . واتفاق المفسرين على أنها نزلت حين سحر لبيد بن أعصم رسول الله ﷺ فى مشط ومشاقة تحت رعوافة فى بئر ذروان فجاء جبريل وملك آخر ، فسأل أحدهما الآخر ، فقال : ماتقول فى الرجل ؟ فقال : مطبوب . فقال له الأول : من طبه ؟ فقال لبيد بن أعصم فى مشط ومشاقة ، تحت راعوفة فى بئر ذروان فأمر النبى ﷺ على بن ابى طالب رضى الله عنه فذهب الى البئر واستخرج السحر من تحت الراعوفة وكان فى تلك المشاقة عقد ، فكانوا كلما حلوا عقدة خف عن رسول الله ﷺ الالم ، فلما انحلت العقد برىء .

وسحرت يهود خيبر عبد الله بن عمر فتكوعت رجلاه وأصابه الندع وكان يشتكى منه .

وسحرت جارية : عائشة رضى الله عنها .

واتفق الفقهاء على وجود السحر ، واختلفوا فى حكمه ، وهم أهل الحل والعقد ، وبهم ينعقد الاجماع . ولا عبرة مع اتفاقهم بحثالة المعتزلة . فأما من حكم على الساحر بأنه كافر ، واحتج بقول الله تعالى : « انما نحن فتنة فلا تكفر » [البقرة ١٠٢] فانه يقتل كفرا . فان قيل :

---

٢ ـ وكان أحد الحاخامات أيضا يحيل القرع والشمام الى غزلان ومعيز [سنهدرين ص ٧٠]

٣ ـ وكان الربى « نياى » يحول الماء الى عقارب . وقد سحر يوما ما ، امرأة وجعلها حمارة وركبها ووصل عليها الى السوق [سنهدرين ٣ر٦٧]

٤ ـ وكان ابراهيم الخليل ـ عليه السلام ـ يتعاطى السحر ويعلمه ، وكان يعلق فى عنقه حجرا ثمينا ، يشفى بواسطته جميع الأمراض ، فوصل هذا الحجر لبعض الحاخامات التلموديين ، وكان بقوته هو وباقى رفقائه يقيمون الموتى .

٥ ـ وحصل أن أحد الحاخامات قطع مرة رأس حية ، ثم لمسها بالحجر المذكور ، فاذا هى حية تسعى . وقد لمس أيضا به جملة أسماك مملحة ، فدبت فيها الروح بقوة السحر .

الكفر انما هو الجهل بالله ، والسحر انما هو عمل من الاعمال ، فكيف يكون عمل من الاعمال كفرا ؟ قلنا : أجرى الله العاده بأن لايفعل هذا مؤمن ، كما أجرى العادة بان من قتل نبيا فهو كافر . وان كان القتل عملا من الاعمال ، وكما أجرى العادة بان من سجد للصنم مختارا ، فانه كافر وأما من قال : ان الساحر ليس بكافر لكنه فاسق ، فهؤلاء مختلفون فى قتله ، فمنهم من يرى أنه يقتل كما يقتل الزانى المحصن حدا لاكفرا . ومنهم من قال : انه ينظر الى سحره فان قتل به ، فانه يقتل ، وان لم يقتل به فلا يقتل .

ثم أن الكرامة وان لم تظهر على يدى فاسق فانها لاتدل على ان من ظهرت على يديه ولى عند الله ، اذ لو كان الامر كذلك لأمن صاحبها العواقب . والبارى جل وعز بحكمته طوى العواقب عن البشر ، ليكونوا متصرفين بين الخوف والرجاء ، كما انه جل وعز طوى ليلة تعين القدر ، وطوى الساعة التى فى يوم الجمعة ، ليجتهد المسلمون فى الطلب .

***

قال الإمام أبو المعالى : **« فان قيل : بينوا مذهبكم فى الجن والشياطين ؟ قلنا : نحن قائلون بثبوتهم . وقد انكرهم معظم المعتزلة ، ودل انكارهم اياهم ، على قلة مبالاتهم وركاكة دياناتهم »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : واعجبا من المعتزلة تؤمن بالملائكة وهى أرواح مطهرة ولاتؤمن بالشياطين (١) وهى أرواح خبيثة .

---

(١) المعتزلة تعترف بالشياطين . لان الشيطان قد ورد له ذكر فى القرآن ، وهم لاينكرونه . والنص على الشيطان محكم غير متشابه ، فقد قال أيوب لله عز وجل : « انى مسنى الشيطان بنصب وعذاب » وذرية الشيطان تعصى الى الابد . هذا الشيطان الذى عصى عن السجود لآدم =

واختلف فى الشيطان ، لم سمى شيطانا فقيل : انه بعد عن رحمة الله ، يقال شطن الرجل عن بلده اذا بعد عنها ، فوزنه على هذا فيعال ، وقيل : انه مأخوذ من شاط يشيط اذا غضب واحترق ، ووزنه على هذا فعلان . والقول الأول أولى لقول العرب : تشيطن الرجل ، فيثبتون النون فى تصريف هذا الفعل . ولو كانت زائدة لانحذفت . والجن واقع على الشياطين لاغير ، ولا ينطلق على الملائكة . يدلك على ذلك : قوله تعالى : « ويوم يحشرهم جميعا . ثم يقول للملائكة : أهؤلاء اياكم كانوا يعبدون ؟ قالوا : سبحانك . أنت ولينا من دونهم . بل كانوا يعبدون الجن » [سبأ ٤٠ ـ ٤١] فلو انطلق الجن على الملائكة لما كان هذا براءة لهم منه عن عبادتهم اياهم ، وأما الجنة فانه ينطلق على الملائكة وعلى الشياطين . يدلك على انطلاقها على الملائكة : قوله تعالى : « وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا » [الصافات ١٥٨] . والكفار يقولون : أن الملائكة بنات الله ـ تعالى الله عن ذلك ، ويدلك على وقوعه على الشياطين : قوله تعالى : « الذى يوسوس فى صدور الناس ، من الجنة والناس » [الناس ٥ ـ ٦] وقوله تعالى : « لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين » [السجدة ١٣] وثبوت الشياطين جائز عقلا ، لا استحالة فى ذلك .

ثم أن الشرع قد نص عليهم فى غير ما آية . منها سورة الناس ، ومنها سورة الجن ، ومنها حديث ابليس مع آدم ، ومنها تسخيرهم لسليمان ـ على نبينا وعليه السلام ـ ومن أنكر ذلك أو شيئا منه ، فانه مكذب بالقرآن غير مصدق للرسول ـ أعاذنا الله من الخذلان ، وسلك بنا طريق الهدى بمنه لارب غيره ـ

أما الجن وهم غير الشياطين . فمنهم المؤمن والمسلم ومنهم الكافر . وهم قد أطاعوا أمر الله وسجدوا لآدم . وهم مكلفون بالشرائع التى نزلت على موسى ومحمد عليهما السلام [انظر كتابنا : علم السحر بين المسلمين وأهل الكتاب ـ نشر مكتبة الثقافة الدينية بمصر]



فى الوجه الذى منه تدل المعجزة على صدق الرسول ·

قال الإمام أبو المعالى : **« اعلموا - أرشدكم الله - أن المعجزة لاتدل على صدق الرسول (١) حسب دلالة الأدلة العقلية » الى آخـــر قــوله ·**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقـدم أن الأدلة تنقســم الى عقلية ووضعية ونازلة منزلة الوضعية · فالعقلية هى التى تطرد دلالتها ولا تنكسر أبدا · كدلالة الاحكام على العلم والتخصيص على الارادة ·

والادلة الوضعية هى التى وضعها واضع ، ولو شاء الا يضـــعها لامكن ، كالامير الذى يضع ضرب الطبل (٢) دلالة على خروجه · وقـد يمكن أن يضربه لغير ذلك · والنازلة منزله الوضعى هى المعجزة ، فان الله جل وعز لم يقدم الينا ، ولم يقل لنا : انى اذا خرقت عادة فالمقصد بها الاعلام بصدق الرسول لكنها تنزلت منزلة الوضعى ، من حيث لم تطرد اطراد الادلة العقلية ، اذ قد تنخرق العادات كرامة لولى ، وقد تنخرق فعلا لله جل وعز كما يكون بين يدى الساعة ·

ويدلك على أن الادلة العقلية لاتتصور غير دالة على مدلولها كدلالة الحدوث على المحدث ، لايتصور ابـدا غير دال عليه · وانقـلاب العصى

---

(١) النبى : ط

(٢) الضرب : ص

حية يجوز أن يقع ابتداء ، من فعل الله جل وعز من غير دعوى نبوة .
فقد تبين كون المعجزة خارجة عن مشابهة دلائل العقول .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : فما وجه دلالتها اذن » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المثال الذى جرت عادة الأئمة أن يمثلوا به فى وجه دلالة المعجزة على الصدق هو قولهم : ان ملكا من الملوك لو جمع الملأ من رعيته ، وحشرهم الى مجلسه وسكت ولم يكلمهم ، فانبرى رجل من الحاضرين . وقال لهم : ايها الملأ المجتمعون قد حل بكم أمر عظيم واظلكم خطب جسيم ، وانا رسول الملك اليكم مؤتمنه لديكم ، ورقيبه عليكم . وآية صدقى فى دعواى التى هى بمرأى من الملك ومسمع : ان اقترح عليه أن يقوم فى سرير ملكه ويقعد على خلاف عادته .

ثم يسال ذلك الملك . فيفعل ماقاله .

فيقع العلم اليقين للحاضرين بانه قد صدقه وينزل ذلك الفعل منه منزلة التصديق بالقول .

* * *

قال الإمام أبو المعالى . « فهذه العمدة فى ضرب المثال . وها نحن نبنى عليه أسئلة ، ونتقصى عنها . ويندرج تحت مانطرده أغراض يعظم خطرها » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة داوموا أن نختص بهذا الدليل ، وأن يصرفونا عنه . وذلك أنهم قالوا : نحن لا تجوز أن

يضل الله الخلق ، فيصح معنا هذا الدليل • وأما أنتم معشر أهل الاثبات مع مصيركم الى أن الله جل وعز قادر على أن يضل الخلق ، فما الذى يؤمنكم من اظهار المعجزات على أيدى الكذابين قصدا لاضلالهم • وأما نحن فنعلم بتصديقها له من حيث خصصها بالصادق دون الكاذب ؟ قلنا : المثال الذى مثلناه يوقع العلم فى نفوس الحاضرين بتصديق الملك ذلك الرسول ، وان لم يخطر ببال واحد منهم فى - أن الملك لايقصد اضلال رعيته ، ولا التسفه بأحلامه ، حتى يرسل اليهم كاذبا يستفز عقولهم فلو كان لايعلم التصديق الا باشتراط العلم بان الملك لايطغى لمن حصل العلم دون استكمال جميع النظر •

ثم ان المجلس يعلمون تصديق الملك ذلك الرجل ، وان كان ظالما غشوما •

ثم يسال المعتزلة فيقال لهم : ماوجه دلالة المعجزة عندكم ؟ فان قالوا : وجهها علمنا بأن الله تعالى لايضل خلقه • قيل لهم : علمكم هذا المدعى يقارن المعتاد من الأفعال ، حسب مقارنة الخارق منها للعادة ، فتجوزوا أن يقع معتاد علما لنبى • فان قالوا : لابد من اختصاص المعجزة بوجه ، لأجله تدل • قلنا : فثبتوه نتكلم عليه • فلا يزالون فى عمه وحيرة ، او يرجعون الى الحق • فاذا لم يوضحوا وجها ، سوى ما انتحلوه من فاسد معتقدهم ، فانا نقول : تظهر المعجزة على يد الكاذب ، وظهورها على يده محال • لأن تصديق الصادق للكاذب محال ، ليس من جائزات العقول ، واذا كان محالا كان مقدورا • ووجوب اقتران المعجزة بالصادق كاقتران الألم بالعلم ، اذ لايصح أن يقوم ألم بعتالم ، الا وهو عالم به • كذلك لايصح أن تظهر معجزة على يد كاذب •

***

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : ان ثبت لكم مادعيتمو، فى المثال الذى فرضتموه • فبم تردون الغائب الى الشاهد ، مع علمكم

بأنه لابد من جامع بينهما ، لأن روم الجمع مغ غير جامع ، يجر الى الدهر والالحاد ؟ » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا عند الأئمة نازل منزلة الضرورة التى لايستدل عليها ، وانما يذكر على تقدير ضرب الأمثال . والمعجزة انما تدل فى حق من يثبت الالهية وويعتقد بأن بارئه جل وعز عالم بكل شاهد وغائب ، قادر على كل مقدور .

فاذا تقرر هذا الاعتقاد فى نفوس الخلق ، فان النبى يقول لهم : قد علمتم أن ابتعاث الرسل غير منكر ، وأنا رسول الله اليكم . وآيـــة صدقى : انكم تعلمون أن احياء الموتى لايقدر عليه الا الله . وأنا أسأله أن يحيى هذا الميت ، فاذا أحياه علمتم أنه قصد أن يعلمكم بصدقى . فاذا فعل هذا جل جلاله ، وقع على الضرورة لهم العلم الضرورى ، القصد الى التعريف بصدقه وقرائن الأحوال لا مدخل لها هنا . فان من غـاب عن ذلك المجلس الذى وقع له المثـال ، وذكر له ما وقع منه يقع فانه يقع له من العلم بتصديق الملك ذلك الرسول ، ما وقع للحاضرين .

وكذلك لو كان الملك متحجبا عن الناس وقد علموا مكانه وكان بينهم الستر المسدلة ، فاقترح الرسول بأنْ يُحركَ الحُجُب . وفعلَ الملكُ ذلك ، فيعلم أنه قد صدقه ، فلما جرى التصديق من الملك وهو غـــير مشاهد ولا مرئى ، انقطع تشغيب المشغبين ، ووضح وجه دلالة المعجزة على صدق النبيين ـ صلوات الله عليهم ـ ولذلك كان الكفرة بالرســـل انقسموا الى منكرى الالهية فلم يصح له مع انكارها العلم بالنبوة . ومنهم من اعتقد أن النبى ساحر ، وأن الصادر منه تخييل . وأما أن يعلم منهم عالم أن ذلك الفعل فعل الله على الابتداء ، موافق لدعوى النبى ، ثـــم يتشكك فى نبوته فذلك ما لم يقع قط . وأما المعتزلة فانه ينسد عنهـم باب دلالتها على التصديق واثبات قصد الى ذلك ، لانهم لم يثبتوا ارادة

قديمة ، وامتنعوا من أن يسموه مريداً لنفسه . وقد بطل عليهم أن يكون مريدا بارادة حادثة ، توجد فى غير محل ، فقد تعذر عليهم اثبات القصد الى التصديق ثم أنا نقول أيضا انتم تصرفون كلام الله الى الحـــروف والأصوات . فمـــا الذى يـــدل على أنـــه اذا خـــرق العادة ، خلق أصواتا يصدق بها الرسول ؟

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : هل فى المقدور نصب دليل على صدق النبى غير المعجزة ؟ قلنا : ذلك (١) غير ممكن » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما انقسمت أفعال الله جل وعز الى المعتاد وغير المعتاد . وكان المعتاد لايصح أن يكون دليلا ، لأنه لم يختص بالنبى ، بل حقه بالنبى كحقه فى غيره . فلم يبق الا أن يكون بالخارق الآتى على وفق الدعوى . وهـــذه صورة المعجزة .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : ان سلم لكم ماذكرتموه من نزول المعجزة منزلة التصديق بالقول ، فلا يتم غرضكم دون أن تثبتوا استحاله الخلف ، وامتنـــاع الكذب (٢) على الله تعـــالى » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا لايتوصل اليه بالأدلـــة السمعية لأنها مستندة الى كلام الله وصدقه ، وكيف يثبت الشىء بنفسه ؟

---

(١) قلنا : ذلك : ط ــ فارى ذلك : خ

(٢) الكذب فى حكم الله : ط

وكذلك أيضا لايحتج عليه بالاجماع ؛ لأن الاجماع مستند الى السمع ، ولا أيضا يمكن تنزيه البارى جل وعز عن الكذب ، لانتفاء النقائص عنه ، لأن انتفاء النقائص عنه ، ثابتة بالسمع عندنا . وأيضا فان الكذب عندنا لا يقبح لعينه . وأما الرسالة فانها تثبت دون نظر فى كون البارى جل وعز صادقا ، لأن المرسل وان كان يعبر عن ارساله بعبارة خبر فكأنه أمر .

ثم ان البارى جل وعز لم يخبر عن شىء فات ومضى ، وانما أخبر عن أمر هو فى الحال . ونظير هذا : قول الرجل للرجل : قد وكلتك على أمرى ، فان هذا التوكيل ناجز ، يستوفى فيه الصادق والكاذب ، لأنه فى تقدير الأمر ، اذ المعنى انتدب لشأنى واصلح أمرى . الا ترى أن الملك وان كان يعلم منه الكذب ، فان أهل [مدينته] يعلمون تصديقه له من غير تشكك ولا تريب . كذلك تثبت الرساله قطعا بلا ريب ولا شك . فهو موقف لا يتوقف ثبوته على نفى الكذب ؛ وأما اخبار النبى ﷺ عن أحكام الشرائع ، فلابد فى اثبات صدق الله جل وعز اذ لو لم يكن تصديقه لنبيه صدقا ، لما ثبت صدق النبى . وليس كون ما يخبر به النبى عن الله من الأحكام ، ككون ارساله ـ اذ ارساله يرجع الى الأمر الذى لايتصور كونه صدق ولا كذبا .

***

قال الإمام أبو المعالى : « وقد عول الأستاذ « ابو اسحق » فى كتابه المترجم بـ « الجامع » على فصل وحث على التمسك به . فقال : الأحكام لاترجع عندنا الى صفات الأحكام » الى آخر قوله :

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « الأستاذ » رأى أن الأمر الجازم انما يعرف انجزامه وانحتامه لتوجه الوعد على فعله والوعيد على

تركه • والوعد والوعيد : أخبار ، فلو لم يصدقا لم يقع بهما الثقة ، ولا تقرر ايجاب ولا حصر ، ويؤدى ذلك الى أن لايكون البارى جل وعز آمرا ناهيا ، وقد قامت الادلة على كونه الها قادرا عالما • ولا تعقل الالهية لمن لا يتصور منه الأمر والنهى ، وهذا الكلام فيه نظر من وجهين :

أحدهما : أن الوجوب لاينضبط بالوعد على الثواب عليه ، ولا بالوعيد على تركه ، اذ قد يغفر الله جل وعز لتارك الامر ، فلو لم يعقل الأمر الا بالوعد والوعيد ، لقيل : أن من عفى الله عنه ولم يؤاخذه بما تركه من الواجبات ، فانه غير مأمور • وهذا ما لاسبيل اليه ، وكذلك قول « الأستاذ » ان الالهية لاتعقل لمن لايامر وينهى ، وهذا قول بايجاب التكليف وليس ذلك من مذهب أهل السنة •

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « والذى عليه التعويل فى غرض (١) الفصل أن نقول : قد أوضحنا الطرق الموصلة الى كون البارى تعالى عالما مريدا • وقد قدمنا ما فيه مقنع فى اثبات كلام النفس ، والعالم بالشىء المريد له لا يمتنع أن يقوم به اخبار عن المعنى (٢) المراد » الى آخر قوله •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : فاذا لزم أن يكون جل وعلا عالم ، ولم يمتنع ان يكون مخبرا عن معلومه ذلك ، لزم أن يتصف بالاخبار الصادق أو الاخبار الثابت ، فان اتصف بكونه مخبرا خبرا صادقا فهو المراد ، وان اتصف بضد ذلك ، استحال أن يقدر ذهولا أو غفلة ، لانا قد صورناه عالما ، والذهول كما يضاد الخبر ، كذلك يضاد العلم والارادة • وان كان ضد للخبر الصادق خبرا ، هو خلف وكذب

---

(١) هذا : خ   (٢) من المعلوم : ط

واقع على خلاف المخبر عنه ، فيجب الحكم بقدمه ، اذ البارى جل وعز ليس محلا للحوادث ، واذا كان قديما استحال عدمه ، ثم يفضى ذلك الى استحالة اخبار الله جل وعز عما علمه ، على حسب تعلق العلم به . وذلك باطل أن يستحيل أن يتصف العالم بالشىء ، بصفة تستحيل معها كلام نفسه ، المتعلق بمعلومه ، حتى يقال : يستحيل مع العلم به اخبار النفس عنه ، واذا امتنع هذا شاهدا ، فيلزم طرده غائبا .

❊ ❊ ❊

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل كيف ادعيتم البديهة فى فرع أصله متنازع فيه . فان معظم المتكلمين صاروا الى انكار كلام النفس ؟ قلنا : الذى يدعى أهل الحق أن كلام النفس لاينكر ، وانما التنازع فى أن مادعيناه هل هو كلام أم هل هو اعتقاد او علم . فأما هواجس النفس وخواطرها ، فالاتصاف بها معلوم لاينكر » (١) .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم فيما مضى : أن المعتزلة لما أثبت عليهم كلام النفس بأن الآمر يجد فى نفسه اقتضاء طاعة المامور منه بفعل المامور به ، لم ينكروا وجود ذلك ، لكنهم صرفوه الى الارادة . اما الى ارادة المامور واما الى ارادة وضع الصيغة الدالة على الامر ، فدل ذلك على أن وجود الخاطر متفق عليه . لكنا نحن صرفناه الى الكلام ، وصرفوه هم الى غير ذلك .

❊ ❊ ❊

قال الإمام أبو المعالى : « فان قالوا : ليس يمتنع مع تقدير كلام النفس أن يعلم العالم كون « زيد » فى الدار ، ويدير فى

---

(١) لا يجحد : ط

خلد نفسه مع ذلك أنه ليس فى الدار ، قلنا » : هذا تخييل ووهم ، فان ذلك الكلام (١) اخبار عن تقدير اخبار ، وليس بخبر ناجز مثبت • والذى يحقق ذلك : ان العالم بالشىء مع الاخبار عنه على حب العلم به ، بتاقطعا يدير فى نفسه ما صوره السائل • وحديث النفس على حكم الصدق مستدام » الى آخر قوله •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : تصوير الاخبار عن الشىء على خلاف ماهو به ، مع حصول العلم به ليس مضادا للخبر الناجز الثابت ، لانه يوجد معه ، ولو كان مضادا له لم يجتمع معه • وكذلك العالم بالشىء على ماهو به بصورة انه يعتقد على خلاف ماهو بـه •

ثم ذلك الاعتقاد المصور ليس بضد للعلم المتعلق به على ماهو به • اذ لو كان ضده لما وجد معه ولا انتفى به العلم الحق • فلما لم ينتف به ، علم انه ليس بضد له فقد تبين بهذا كله : ان البارى تعالى متصف بالكلام المتعلق بالمعلوم على ماهو به ، وذلك هو الصدق •

فصل

فى اثبات نبوة نبينا محمد

قال الإمام أبو المعالى : « قد قدمنا ما يتعلق باثبات أصل النبوات على الجملة وغرضنا الآن الاعتناء باثبات نبوة نبينا محمد ﷺ • وقد انكر نبوته طائفتان تمسكت احداهما بالمصير الى منع النسخ ، وتمسكت الأخرى بالمماراة فى آياته ومعجزاته • وذهبت طائفة من اليهود

---

(١) الكلام الدائر أخبار ، وليس بخبر ... الخ : ط

يسمون « العيسوية » (١) الى اثبات نبوة محمد ﷺ ولكنهم خصصوا شرعه بالعرب ، دون ماعداهم .

فاما من انكر النسخ واليه صار معظم اليهود ، فمقصدنا فى ابطال ما انتحلوه لايتبين الا بذكر حقيقة النسخ »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : مذهب « الامام » فى هذا الكتاب وفى اكثر كتبه : أن النسخ هو الخطاب الدال على انقطاع الحكم الثابت بخطاب آخر على وجه ، لولاه لاستمر الحكم المنسوخ . فقد تبين من هذا : أن النسخ رفع الحكم بعد ثبوته ، والمعتزلة لايصيرون الى أن النسخ رفع حكم ثابت ، وانما هو تبيين مدة الشريعة أومدة العبادة ، فانما النسخ عندهم تخصيص الزمان ، فاذا توجه اليهم شرع مطلق فالظاهر (٢) تأبده ، فاذا نسخ استبان بذلك أن اللفظ الأول لم يرد به الا تلك المدة المعينة . وهذا القول عند الامام نفى للنسخ وانكار لأصله .

***

قال الإمام أبو المعالى : **« فنقول للمعتزلة : من أصلكم أن تأخير البيان عن مورد الخطاب الى وقت الحاجة غير سائغ ، فلو كان النسخ تبيينا له ، لما استأخر عن اللفظ الوارد أولا ، كما لايستأخر التخصيص عندهم عن اللفظة العامة ، لو جردت عن مخصصها »**

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : وللمعتزلة أن ينفصلوا عن ذلك بان يقولوا : الذين خوطبوا بالشريعة الأولى ، لم يكونوا متعبدين

---

(١) فرقة تنسب الى أبى عيسى ، اسحاق بن يعقوب الاصفهانى ، أو الأصبهانى . وظهر أبو عيسى ، أيام المنصور العباسى ، وتبعه يهود كثيرون .

(٢) تقرأ : فالظاهر

بالشريعة الثابتة ، حتى يتبين لهم ، فلما لم يتعبدوا بها استأخر التغيير عنها الى من تعبد بها .

وأما من قال بذلك منا ، فانا نعترض عليهم بجواز نسخ العبادة قبل مضى وقت يسعها ، ويستحيل مع المصير الى ذلك ، القول بـــأن النسخ تبيين انقطاع وقت العبادة ، اذ يستحيل أن يقدر للعبادة وقت لايسعها .

والذى ينفصل به هؤلاء أن يقولوا : ان الناسخ هو مبين أن تلك العبادة رفع التعبد عنا بها . واعلم : أن الأرجح فى هذا قول من يقول من أئمتنا : أن النسخ تبيين مدة العبادة ، لأن البارى تعالى عالم بكل معلوم ، فاذا شرع شريعة فقد علم مدتها ، فلا يجوز أن يقال : انـه شرعها على التأبيد (١) ، لأن هذا يؤول الى أن الله جل وعز لايعـلم

---

(١) أصل النزاع بين المعتزلة وبين بعض أهل السنة هو أن النسخ عند المعتزلة يرجع الى تخصيص الزمان ، أى أن المكلفين اذا خوطبوا بشريعة موسى عليه السلام مثلا ، فانهم يعلمون من الخطاب أنها أبدية ، فاذا نسخت يعلمون أن المراد بالخطاب كان للأوقات الماضية . ويقولون ان النسخ لا يرفع حكما ثابتا ، وانمـا يبين انتهاء مدة شريعة . وهــذا منهم غير واضح المعنى ، فان انتهاء مدة الشريعة معناه رفع الحكم الذى كان ثابتا . فلحم الجمل فى شريعة موسى كان حكما ثابتا ، بالتحريم ، ولما انتهت المدة التى عينها الله لشريعة موسى ، انتهى الحكم الثـابت بالتحريم ، وحل الحكم الثابت بالحل الى يوم القيامة .

وشريعة موسى نفسها ، وضحت للمخاطب بها أنها شريعة الى مدة . ففيها أن موسى عليـه السـلام قـال لبنى اسرائيل وللأمـم فى شخصهم : ان الله تعالى سيرسل نبيا مثلى يقيم لكم أمر الدين ، فاسمعوا له اذا جاء وأطيعوا . ومعنى قوله : أن المخاطب بشريعته مخاطب الى مجىء هذا النبى الناسخ لشريعته . ففى الأصحاح الثامن عشر من سفر =

المعلومات على حقائقها ، وأما نحن فاذا توجه الينا حكم بأمر ، فانا نعتقده مؤبدا بحكم الظاهر ، فاذا نسخ تبين لنا : أن ذلك الاعتقاد لم يكن علما .

***

قال الإمام أبو المعالى : « فاذا استبان ذلك رددنا على اليهود المنكرين للنسخ ، وقلنا : ليس بين الجواز والاستحالة رتبة معقولة ووجوه الاستحالة مضبوطة » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المستحيلات قد تستحيل لاعتبار ما ، دون زائد عليها ، كاجتماع الضدين . وقد تعتبر فى الاستحالة عدم شرط ، كعلمنا بأن الميت لايكون عالما لما عدم الحياة هى شرط فى ثبوت العلم . فنقول لليهود : النسخ ليس حكمه فى الاستحالة كحكم اجتماع الضدين . اذ لو كان كذلك ، لكان علما ضروريا . والعلوم الضرورية اتفق العقلاء فى ادراكها . ونحن قد خالفناكم . فدل ذلك على أنه ليس معلوما ضروريا ، ولايصح أن يقال : انه استحال المحال على البارى جل وعز ، اذ ليس فى وجود النسخ مايغير صفة من صفات الالهية فان الحكم ليس صفة للفعل ـ كما سبق ـ وليس فى تقديره أيضا مايفضى الى تغيير العلم والارادة . ولايزال هم السبر مطردا ، حتى يتبين أن النسخ لايستحيل ، لا من جهة نفسه ولا من جهة غيره .

التثنية : « يقيم لك الرب الهك نبيا من وسطك من اخوتك مثلى . له تسمعون ، حسب كل ما طلبت من الرب الهك فى حوريب يوم الاجتماع قائلا : لا أعود أسمع صوت الرب الهى ، ولا أرى هذه النار العظيمة أيضا لئلا أموت . قال لى الرب : قد أحسنوا فى ماتكلموا . اقيم لهم نبيا من وسط اخوتهم مثلك واجعل كلامى فى فمه ، فيكلمهم بكل ما أوصيه به ... الخ » [تث ١٨ : ١٥ ـ ٢٢]

قال الإمام أبو المعالي : « فان قالوا بم تنكرون على من يزعم أنه يستحيل ، لافضائه الى اتصاف الله ـ تعالى ـ بالبداء ؟ »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : البداء عبارة عمن يستفيد علما لم يكن عنده ، أو من أراد مرادا ثم ندم عليه . وهذان لا يجوزان على الله ـ جل وعز ـ فان الله ـ جل وعز ـ عالم بعلم متعلق بالمعلومات التى لا تتناهى ، وأما الأمر فلا ارتباط له بالارادة ـ على أصولنا كما سبق بيانه ـ فقد بطل ادعاء البداء بطلانا بينا .

***

قال الإمام أبو المعالي : « وقد تمسك نفاة النسخ بتخيل لايقوم بالانفصال عنه الا متبحر فى هذا الشان ، وذلك أنهم قالوا : ما أوجبه الله تعالى فقد أخبر عن كونه واجبا . فلو حظره واخبر عن كونه محظورا ، لانقلب الخبر الأول خلفا واقعا » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اعلم انه لامعنى للواجب الا ورود الأمر بوجوبه ، ولا معنى للحظر الا ورود النهى عن فعله . والبارى جل وعز اذا أوجب ، فقد اخبر أنه مامور به ؛ واذا حظر ، فالحظر عن كونه منهيا عنه . وهذا لاتناقض فيه ولاخلف ؛ لأن كلا الخبرين صادق ، وانما كان يلزم ذلك ، لو كان الوجوب صفة للواجب والمحظور صفة . حينئذ كان يقع الخلف . وأما ونحن نعتقد أنه لامعنى للواجب الا توجه الأمر ، ولا معنى للمحظور الا توجه النهى ، فلا نبالى بهذا السؤال . واذا ثبت بهذا كله جواز النسخ عقلا ، فقد ورد به السمع

(١) من ط

والشرع . قال الله تعالى فى عيسى - على نبينا وعليه السلام : « ولأحل لكم بعض الذى حرم عليكم » (١) [آل عمران : ٥٠]

قال الإمام أبو المعالى : « وقد نبغت شرذمة من اليهود ، تلقنوا من « ابن الراوندى » (٢) سؤالا واستزلوا به الطغام والعوام

---

(١) المفسر استشهد بهذه الآية على أن عيسى عليه السلام قد نسخ شريعة موسى ، لأنه أحل ماكان محرما والحل نسخ للتحريم . وقد أخطأ خطأ بينا فى فهمه أن عيسى نسخ شريعة موسى . ذلك لأن القرآن صرح بأن عيسى مصدق لما بين يديه من التوراة ، والتصديق معناه الموافقة . وقد نفى الله عنه الهيمنة على التوراة ، أى لايقدر أن يغير من أحكامها حكما . وقوله : « مصدقا لما بين يدى من التوراة » قول محكم . وقوله : « ولأحل لكم بعض الذى حرم عليكم » قول متشابه ، يحتمل أنه أحل ما حرمه العلماء على الناس من تلقاء انفسهم مثل تحريمهم الأكل بأيد غير مغسولة ، ويحتمل أنه نسخ التوراة . والاحتمال الأول هو المراد ، لاتفاقه مع المحكم .. هذا عن القرآن . وأما فى الانجيل فقد ورد على لسان عيسى نفسه : « لاتظنوا انى جئت لانقض الناموس » [مت ٥ : ١٧] وورد عنه أنه أوصى تلاميذه وأوصى اليهود بالسماع من كلام علماء بنى اسرائيل . ومنهم من يؤمن به ومنهم من لا يؤمن به وهم يعلمون على وفق التوراة . ولو كانت له شريعة مباينة لشريعة موسى ما كان يوصى بالسماع من علماء بنى اسرائيل يقول متى : « حينئذ خاطب يسوع الجموع وتلاميذه قائلا : على كرسى موسى جلس الكتبة والفريسيون ، فكل ماقالوا لكم أن تحفظوه فاحفظوه وافعلوه . ولكن حسب أعمالهم لاتعملوا ، لأنهم يقولون ولا يفعلون » [مت ٢٣ : ١ - ٣]

وقال الامام الآلوسى البغدادى فى تفسيره : « وذهب بعضهم الى أن الانجيل لم يخص أحكاما ، ولا حوى حلالا وحراما . ولكنه رموز وأمثال ومواعظ وزواجر ، وما سوى ذلك من الشرائع والأحكام ، فمحالة على التوراة ، والى أن عيسى - عليه السلام - لم ينسخ شيئا مما فى التوراة ... الخ »

(٢) هو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن اسحاق . ولد فيما بين عام ٢٠٥ وعام ٢١٥ هـ ومات ٢٩٨ هـ أو ٣٠١ هـ

من اتباعهم · وقالوا : النسخ جائز عند الاسلاميين ولكنهم قالوا بتأبيد شرعهم الى تصرم عمر الدنيا ، فاذا سئلوا الدليل على ذلك ، رجعوا الى اخبار نبيهم اياهم بتأبيد شريعته · ونحن نقـول : قد اخبرنـا موسى بتابيد شريعته » الى آخر قوله ·

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد علمنا أن الانبياء صادقون فيما يخبرونه عن الله ، لأن معجزاتهـم تدل على تصديق الله لهـم · والصادق لايصدق الا صادقا ، فلو كان ما ادعوه على موسى صدقا ، لما ظهرت المعجزة على يد عيسى عليه السلام ، فلما ظهرت على يديه وظهرت على يد نبينا محمد ﷺ تبين كذب اليهود فى دعوى تابيد شرعهم · وان راموا القدح فى معجزات عيسى ومحمد عليهما السلام ، تطرق ذلك الى القدح فى معجزة موسى ·

ثم يقال لهم : لو صح ماعلمتموه ونقلتموه ، لكان اليهود والمعاصرون لرسول الله ﷺ أولى باظهار ذلك فيه ، حين كان يدعوهم الى الاسلام ، وكانوا لايالون جهدا فى رد نبوة محمد ﷺ وتغيير نعته فى التوراة ، وتحريف الكلام فى الثناء عليه · ولو كان فيها نص لايقبل التاويـل لأظهروه واحتجوا به · وقد كان « عبد الله بن سلام » من أحفظهم (١) بالتوراة ، وأعلمهم بها ، فلو كان فيها نص لتابيد شريعة موسى ، لما ترك دينهم ولا كذب نبيهم فى معجزات نبينا عليه السلام (٢)

---

(١) لا أحد كان يحفظ التوراة ·

(٢) اعلم : أن لفظ « الأبد » فى التوراة ، ليس افتراء على موسى عليه السلام فان فى التوراة « فيحفظ بنو اسرائيل السبت ، ليصنعوا السبت فى أجيالهم عهدا أبديا · هو بينى وبين بنى اسرائيل علامة الى الأبد » [خروج ٣١ : ١٦ – ١٧] – « السرائر للرب الهنا ، والمعلنات لنا ، ولنبينا الى الأبد ، لنعمل بجميع كلمات هذه الشريعة » [تث ٢٩ : ٢٩] لكن لفظ « الأبد » ليس الى يوم القيامة ، بل الى اليوم الذى يأتى =

والأولى بنا تصدير هذا الفصل حين يتعلق بالقرآن ، وتحقيق كونه معجزة .

ومقاصدنا نبينها فى معرض أجوبة عن أسئلة .

فان قال قائل : ما دليلكم على ان نبيكم اظهر القرآن ، ومايؤمنكم أن يكون ذلك مختلقا بعده ؟ وهذا سؤال واه ضعيف . لأنه رد لما علم ضرورة ، فانه تواتر الينا ونقل نقلا استوت طرفاه ووسائطه أن النبى ﷺ هو الذى تحدى بالقرآن ، العرب اللد الفصحاء ، وأنه لم يزل يدرسه أصحابه ، ويعلمه لمن آمن به . وكل ما ثبت تواترا ، علم ضرورة ، وعلمنا بذلك كعلمنا بالبلاد النائية ، بالأخبار المتواترة ، وكعلمنا بالدول المنقوضة والوقائع النازلة .

= فيه النبى المماثل لموسى لينسخ شريعته . فان فى التوراة : أن بنى اسرائيل قالوا لموسى : اذا أراد الله ان يكلمنا فليكلمنا بواسطتك ورد الله عليه بقوله فى المستقبل سوف أرسل اليهم نبيا وأجعل كلامى فى فمه ، وله يسمعون ويطيعون فى كل ما يامرهم ، فاذن لفظ الأبد محدد بمدة ، وهى المدة التى تنسخ فيها شريعة موسى على يد النبى المنتظر . ولو كانت شريعة موسى لاتنسخ ، فلماذا ينبه موسى على مجىء نبى من بعده ؟ وعندهم أن لفظ « الأبد » فى قصة العبد المؤبد يدل على أن الأبد محدد بمدة . ففى سفر الخروج : « اذا اشتريت عبدا عبرانيا ، فست سنين يخدم وفى السابعة يخرج حرا مجانا . ان دخل وحده ، فوحده يخرج . أن كان بعل امرأة تخرج امرأته معه ، ان أعطاه سيده امرأة وولدت له بنين أو بنات ، فالمرأة وأولادها يكونون لسيده وهو يخرج وحده . ولكن ان قال العبد : أحب سيدى وامرأتى وأولادى ، لا اخرج حرا ، يقدمه سيده الى الله ويقربه الى الباب أو الى القائمة ويثقب سيده أذنه بالمثقب ، فيخدمه الى الأبد » [خر ٢١ : ٢ ـ ٦] وقوله « الى الأبد » أى الى سنة اليوبيل وليس الى يوم القيامة أو الى الموت . ففى سفر اللاويين : « فى سنة اليوبيل هذه ترجعون كل الى ملكه » [لاويين ٢٥ : ١٣]

فان سالوا عن تحديه به وتعجيزه الأمم بالدعاء الى معارضته ، أسندنا ذلك ايضا الى العلم الضرورى المعلوم بالتواتر ، فكما علمنا أنه كان يدرسه ويأخذ به أصحابه ، كذلك علمنا أيضا أنه تحدى به ·

وان سالوا عن عدم معارضته وقالوا : انه عورض وخفى عنكم ، قلنا : لو عورضَ لكان ذلك قادحا فى النبوة ·· وذلك كله انما حصل بتحديه · ولو كان كذلك لنقل الينا ـ على ماسيأتى بيانه ـ

وقد نص القرآن العزيز على التحدى ·

منه قوله تعالى : (قل : لئن اجتمعت الانس والجن على أن ياتوا بمثل هذا القرآن ، لاياتون بمثله · ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) [الاسراء ٨٨] والقرآن وجميع آياته وحروفه ، منقول الينا نقلا متواترا على تكرر العصور ، وتعاقب الدهور ·

ثم لا يتطرق الينا التشكك فى آية من آى القرآن اذ لو تطرق الينا التشكك فى آية منه ، لاتجه ذلك فى سائره ·

فان قيل : ما الذى يؤمنكم أن القرآن عورض ، ثم كتم ما عورض به ؟ قلنا : هذا محال ، اذ لو كان ذلك لظهر الأمر واشتهر ، والخطب العظيم لايخفى فى مستقر العادة ·

فقد اجرى الله العادة بأن أمرا عظيما اذا طرأ فان الهمم تتوقف على نقله · ولذلك نحكم بأن رجلا لو اخبرنا بأن الوالى قتل فى صلاة يوم الجمعة ، وانفض الناس وحدث به ذلك الواحد ، فنعلم أنه كاذب ، لأنه خطب كبير ينقل مثله الكافة من الناس · فانفراده به وحده ، دال على أنه كاذب ، لأنه خطب كبير فى قوله ·

وادعاء المعارضة كادعاء قيام خليفة بعد استئثار الله رسوله · أقام أمر المسلمين قبل أبى بكر رضى الله عنه ·

ثم ان الكفره من لدن رسول الله ﷺ باذلون مجهودهم بان ينكروا الدين باقصى الامكان ، فلو كانت المعارضة ممكنة ، لاحتالوا فيها على كرور الدهور ، وطول العصور .

ثم ان صدر هذا السؤال على مثبتى النبوات ، انعكس ذلك عليهم فى معجزات أنبيائهم . فيقال لليهود : مايؤمنكم أن موسى عيه السلام عورضت آياته ، ثم تواضعت بنو اسرائيل على طمس الخبر ، عما يجرى من معارضته ؟ وهذا كله معلوم بطلانه بالضرورة ، لأن الأمور العجيبة ، والوقائع الغريبة ، تتعنى النفوس الى نقلها ، وتتوقف الهمم على التحدث بها ، والعرب فى زمن رسول الله ﷺ كانوا أشد الناس شكيمة ، واقواهم بأسا فى رد نبوته ، وابطال دعوته ، حتى كانوا يسمونه شاعرا وساحرا ومجنونا . وكانوا يثقبون نار الحرب له ، ويحمون وطيس الهيجا ، لقتاله . وكان أيسر من ذلك كله أن يعارضوا القرآن ، ولو عارضوه لشاع الخبر وفشا الحديث . كما أجرى الله جل وعز العاده بفشو ما ظهر موقعه فى النفوس ، وشياع ما جل مكانه فى القلوب .

***

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل بـم تنكرون على من يزعم أن العرب ما انكفت عن معارضة القرآن عن عجز ، وانما انحجزت عنه ، لقلة الاكتراث . قلنا : هذا ركيك من القول » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : معلوم من عـادات العرب انها كانت تهاجى من هاجاها ، ولو بشعر سخيف المعنى ، هازل الالفاظ ، وتتشمر لذلك كما تتشمر لمهاجاة فحول الشعراء . والقرآن العزيز كانوا يعظمونه ويعلمون مكانه من الجزالة والفصاحة ... سموه تارة شعرا ، اذ كان الشعر أحسن مايحاولون ، وأبدع مابه يتكلمون ،

ثم ارتفع عنهم عن مرتبة الشعر فسموه سحرا ، اذ السحر أغرب مايوجد ، وأعجب مايوقف عليه . وهو صلوات الله عليه - يسألهم المعارضة ، ويدعوهم الى المساجله ، ويعرفهم هو وأصحابه بان المعارضة لووجدت ، نسلم الامر اليهم ، ولم يحاربوا ولا قوتلوا ، فيأبون الا القتال . على مافيه من ذهاب الانفس واستلاب الاموال ، وتملك كرائم النساء . ولا محالة ان المعارضة لو كانت مما يقدرون عليها ، لكانت أسهل عليهم من خوض الحروب والتعرض لوقوع المنايا . فهذا أمر تشهد به العقول ، ويؤكد به العلم العادات .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : أوضحوا وجه الاعجاز فى القرآن ، ثم بينوا القدر المعجز منه . قلنا : المرضى عندنا : ان القرآن معجز لاجتماع الجزالة مع الأسلوب » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : القرآن الكريم لم يات على طريق كلام العرب ، فلم يتقيد بوزن كأشعارها ، ولاجاء فى قانون خطبها بل له قانون ما ، مع اقترانه بالفصاحة والجزالة .

ثم ذلك الأسلوب الذى يوجد فى القرآن ان رامه رائم أو ذهب الى معارضته ذاهب ، جاء بالنبوة السوداء ، والفضيحة الشنعاء . كما يحكى عن اختلاقات « مسيلمة » - لعنه الله - فى قوله : « الفيل . والفيل له ذنب رثيل ، وخرطوم طويل » وكقوله : « ياضفدع نقى كما تنقين ، لا الماء تكدرين ولا الشراب تمنعين » .

ولما سمع الصديق الاكبر « أبو بكر » - رضى الله عنه - هذا . قال : « هذا كلام لم يصدر عن آل » والآل الله جل وعز .

والقرآن العزيز جمع فصاحة كلام العرب ، وجاء على أسلوب ، من رام معارضته كبه الله لوجهه وتله لجبينه .

***

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : فما وجه البلاغة فى القرآن ؟ وما وجه خروج نظمه عن ضروب الكلام ؟ قلنا : أما وجوه البلاغة فبينة لاخفاء بها . والبلاغة : التعبير عن معنى سديد ، بلفظ شريف ذلق رائق مغنىء عن المقصود » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : القرآن العزيز قد جمع فنونا من البلاغة . فمنها ما أوقع فيه من الايجاز والدلالة على المعانى الكثيرة بالالفاظ القليلة . ألا ترى الى قوله تعالى مخبرا عن من مضى ، ممن حق عليهم الهلاك وتصويرهم فى منازل بهم ؛ فكقوله تعالى : « فمنهم من أرسلنا عليه حاصبا ، ومنهم من أخذته الصيحة ، ومنهم من خسفنا به الارض ، ومنهم من أغرقنا » [العنكبوت ٤٠] فهذه أنواع كثيرة من العذاب ، وقع التعبير عنها بشطر آية .

وكذلك قوله جل وعز فى أمر السفينة : « وقال : اركبوا فيها ، بسم الله مجراها ومرساها ، ان ربى لغفور رحيم ... وقيل : ياأرض ابلعى ماءك ، وياسماء أقلعى . وغيض الماء ، وقضى الأمر ، واستوت على الجودى . وقيل : بعدا للقوم الظالمين » [هود ٤١ ــ ٤٤] فهذه الآيات جمع الله فيها معانى كثيرة ، منها أمر الله جل وعز لهم بالركوب فيها ، ومنها غوور الماء وغيضه وانقشاع السحاب وهلاك المهلكين وايعادهم بما سينزل بهم .

كذلك قوله تعالى : « كل نفس ذائقة الموت » [آل عمران ١٨٥] هذا لفظ وجيز يتضمن الزهد فى الدنيا لانقراضها عند الميت بالموت ،

والتأهب للآخرة · لأن الموت أول حال من أحوال الآخرة · وهذا اللفظ الوجيز قد انطوى على ذلك كله ·

***

قال الإمام أبو المعالى : « ومن أقسام الكلام البليغ : قص القصص من غير انحطاط عن الكلام الجزل · ومعظم البلغاء يعلوا كلامهم ما شببوا ، فاذا لابسوا حكايات الأحوال » الى آخر قوله ·

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا النوع من البلاغة كثر فى القرآن العزيز ، ولو لم يكن فى ذلك الا سورة يوسف ، فانها تضمنت انتقالات يوسف ــ على نبينا وعليه السلام ــ من محبة أبيه فيه الى حسد أخوته له ، الى استدعاء يعقوب الى أن يسمح لهم به ، حتى يخرجوا معه الى موضع يرتعى فيه ويلعب ، الى ائتمارهم فى أمره · هل يقتلونه أم يستحيونه ، الى القائهم اياه فى الجب ، الى أخذ السيارة له ، الى اشتراء العزيز اياه ، الى شغف امرأة « العزيز » به ، الى مراودتها اياه عن نفسه ، والى لوم النسوة اياها على حبه قبل أن يرينه ، الى تقطيعهن أيديهن صبابة به ، واقامة عذرهن لها ، الى كذبها عليه ، والى شهادة من شهد بصحة دعواه وكذبه دعواها ، الى سجنه والى تفسير رؤيا الفتيين ، والى سؤال أحدهما أن يذكره عند مالكه والى نسيانه ذلك وادكاره بعد أمة ، والى افتقار الملك الى تفسير رؤياه ، والى تفسير يوسف لها ، والى براءته عند الملك والى تقدمه الى خزائن الطعام ، والى مجىء اخوته ممتارين من عنده ، والى معرفته لهم وانكارهم اياه ، والى رد بضاعتهم اليهم ، والى عودتهم اليه مع أخيه ، والى وضع صواع الملك عنه أخيه ، والى وجدانه عنده والى أخذه اياه على ماكان دين الملك عليه ، والى اشتداد غم يعقوب ــ على نبينا وعليه السلام ــ عليه ، وتذكره به حزن

يوسف ، والى قوله ـ وقد اشتد حزنه عليهما : « عسى الله أن يأتيني بهم جميعا » لأن الأزمة اذا شتدت انفرجت .

والى كشفه أمره الى اخوته والى ارساله بقميصه الى يعقوب ، والى رد الله بصره عليه ، والى ذكره منة الله عليه باخراجه من السجن ، ومجىء أبيه واخوته من البدو ، وحسن تأديه مع اخوته فى انه ذكر السجن ولم يذكر الجب ، اذ كان الجب من فعل أخوته ، فكره أن يؤنبهم عن ذلك . ثم ماكان من رفع أبويه على العرش ، والسجود الذي وقع تصديقا لرؤياه الأولى ، ثم شكره لله تعالى على ماآتاه من الملك ، وعلمه من تأويل الأحاديث .

وكل ذلك فى أجزل لفظ ، وأحسن سياق ، وأبدع نظم ، ترتبط آياتها بعضها ببعض ، وتتناسق تناسقا يروقك انتظامه ، ويعجبك اتساقه .

***

قال الإمام أبو المعالى : « ومن اصدق الآيات على بلاغة القرآن : اعتراف العرب قاطبة بها صريحا وضمنا ، فان منهم من اعترف وافصح ، ومنهم من صمت وسكت . ولو كان فى القرآن ما يجانب الجزالة ، لكان احق الناس بالتعرض لنسبته بالركالة : أهل الكلام (١) واللسان »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : معلوم من عادة الكفار فى زمان رسول الله ﷺ انهم كانوايجهدون فىتكذيبه ، ويحرصون على رد رسالته ، ويريدون الطعن فى دعواه ، ألا ترى أن الله جل وعز لما قال : « انكم وما تعبدون من دون الله ، حصب جهنم ، أنتم لها واردون » [الأنبياء

---

(١) الكلام : ط .

٩٨] قال ابن الزبعرى : لأخصمن اليوم محمدا ، فان عيسى عبد وقد عبدت الملائكة . وغير ذلك ، فانزل الله تعالى : « ان الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون »

وهذا قصور من « ابن الزبعرى » لأن هـذا الخطاب توجه الى الحاضرين فى ذلك الوقت ، فلم يدخل فيه من تقدمه ، ولا كان ذلك جدلا ولا خصاما منه لمحمد عليه السلام (١) .

فاذا كانت عاداتهم أن يقصدوا الى الغلبة بحق أو باطل ، فلو أنهم يجدون فى القرآن العزيز ما ينحط عن البلاغة لأسرعوا الى التوقيف عليه ، والتبيين له .

***

قال الإمام أبو المعالى :- « فان قيل هل فى القرآن وجه من الاعجاز سوى النظم والبلاغة قلنا : اجل فيه وجهان معجزان » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الاخبار عن الغيوب وجه من وجوه الاعجاز . وغيوب القرآن تنقسم قسمين :

أحدهما : ما سبق وجوده ولم يصح حصول العلم به ، الا بدراسة ووقوف على كتب ، تضمنت صفاتها . وقد جاء فى القرآن من ذلك كثير

---

(١) الرد على « ابن الزبعرى » هكذا : ان « ما » فى «وماتعبدون» للعاقل . والمراد بالعاقل : الذى يجبر الناس على عبادته ، أو يسر بعبادة الناس له ويفرح . وعيسى لم يجبر الناس على عبادته ، ولم يأمر ولم يسر ولم يفرح ، فخرج من جملة المعبودين . وكذلك الحال والشأن فى الملائكة . أمـا الأصـنام فهى غير عاقله ، واذا دخلت جهنم لاتحس بالعذاب . فالمراد : الأشخاص العقلاء الذين يعبدون برضاهم ،

كقصة آدم ونوح وابراهيم وشعيب وصالح وثمود وموسى وعيسى ، وكثير من الانبياء . وهلاك من أهلك الله من المكذبين لهم .

وكان رسول الله ﷺ أميا لم يخط كتابا ولا حاول تاريخا ولا وقف على علم من علوم الأولين ، ولم يكن ضاربا فى الأرض ولا مسافرا فى البلاد ، فلما أخبر بها وهى مغيبات عن العرب ، كان ذلك من وجوه اعجازها (١) . ومنها : غيوب أخبر أنها ستقع ، فوقعت . كقوله تعالى : « لتدخلن المسجد الحرام » [الفتح ٤٧] وكقوله تعالى : « وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها » [الفتح ٢٠] وكقوله تعالى : « آلم غلبت الروم فى أدنى الأرض ، وهم من بعد غلبهم سيغلبون فى بضع سنين » [الروم ٢] وهذه غيوب كثيرة أخبر بها القرآن العزيز قبل وقوعها ، ولما نزلت سورة الفتح على رسول الله ﷺ قرأها عمر رضى الله عنه وسأله : ما هذا الفتح ؟ فقال له : « فتح مكة ياعمر » (٢)

وذكر « الامام » أن من غيوب القرآن : قوله تعالى : « قل : لئن اجتمعت الانس والجن عى أن يأتوا بمثل هذا القرآن لايأتون بمثله » [الاسراء ٨٨] وهذا عندى انما يكون غيبا على رأى من يرى أن الاتيان

---

(١) المؤلف والمفسر قالا : ان اعجاز القرآن فى البلاغة ، وفى المعانى . وهذا صحيح . ثم قالا : فى القرآن وجوها أخرى . وهذا خطأ منهما . فان الوجوه الأخرى مثل الانباء عن قصص الأولين ، واشتمال القرآن على غيوب تتعلق بالاستقبال والاخبار عن المغيب . هذه الوجوه تدخل تحت المعانى . أى أنه كان يجب عليهما الكلام فى النظم والأسلوب ، ثم بعد الفراغ من النظم والأسلوب يتحدثان عن المعانى ويقسمانها الى الانباء عن قصص الأولين والى المغيبات والى آيات الله الكونية والعلمية ... الخ

(٢) اعجاز القرآن للعرب وللعالم ، والخطاب للرسول ﷺ ، هو له ولجميع المسلمين من بعده . والفتح هو لانتشار الاسلام فى العالم ، وقد حدث ، وهو مستمر فى الحدوث أيضا .

بمثل القرآن كان مقدورا للعرب ، ثم صرفهم الله عنها . وأما على رأى من يرى أن ذلك ليس مقدورا لهم ، فلا يكون غيبا . ألا ترى أن من قال أن المحدث لايقدر على اكتساب الأجسام ولا الألوان ، أن ذلك لايسمى غيبا . لأن العقل يدل عليه كما يدل على استحالة اجتماع الضدين (١) .

فصل

فى المعجزات الحسية

قال الإمام أبو المعالى : « للرسول عليه السلام آيات لاتحصى سوى القرآن كانشقاق القمر وانطاق العجماء ونبع الماء من خلال الاصابع وتسبيح الحصى وتكثير الطعام القليل » الى آخر الباب .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذه الامور كلها وان كانت قد نقلت نقل آحاد فانها فى الجملة تعطى التواتر (٢) لانها متفقة فى ان النبى ﷺ انخرقت له العادة .

---

(١) المفسر جانبه الصواب فى رأيه هذا . فان الله يتحدى العرب والعالم والجن ، على ان يأتوا بمثل هذا القرآن . ثم يخبر عما سيحدث مستقبلا بقوله : انهم لايقدرون . واخباره هذا غيب . وقد وقع بالفعل ولو قال قائل ان العرب عارضوا فى زمان النبوة ، ولم تنقل الينا فى الكتب . فان الرد عليه يكون بان العرب اليوم والعالم : هل يقدرون على المعارضة ؟ ان العلماء اذا درسوا يضيعون أوقاتا ، واذا ألفوا يضيعون أوقاتا . ثم يعيدون النظر فيما درسوه وفيما ألفوه . وفى النهاية قد يخطئون . والنبى محمد ﷺ أميا غير قارىء ولا كاتب . وأتى بمعانى صحيحة فى اساليب فصيحة . وهذا يدل على أن القرآن من عند الله .

(٢) قول المفسر : إنها نقلت نقل آحاد : صحيح . وقوله : وهى فى الجملة تعطى التواتر : غير صحيح . لأن الآحاد معارض بآيات فى القرآن تنفى المعجزات الحسية . ولو لم يكن الآحاد معارضا ، =

كما أنا نعلم سخاء « حاتم » معلوم تواترا ، وأن شجاعة أمير المؤمنين « على بن أبى طالب » رضى الله عنه ـ معلومة بالتواتر ، لكن آحاد الأخبار عنهما ، لم تنقل الينا تواترا .

ومن معجزاته صلوات الله عليه : النور الذى أعطاه « الدوسى » فكان بين عينيه . فقال يارسول الله : انها مثلة ، عسى أن يكون فى غير ذلك ، فكانت فى سوطه . فلما أتى قومه وكان على البعد منهم رأوا ذلك النور فعجبوا له فعرفهم ان ذلك ببركة رسول الله ﷺ ، فآمن منهم من آمن به . وبذلك النور آمن أبو هريرة رضى الله عنه .

ومن ذلك سعى الشجرة اليه فى حديث « الأراشى » .

ومن ذلك انباؤه صلوات الله عليه عن موت النجاشى ونعيه له فى اليوم الذى مات فيه .

ومعجزاته صلوات الله عليه موجودة بعد استئثار الله به .

كان عندنــا بقرطبة ـ حرسها الله ـ رجل صيرف ، يسمى « عبد الله بن عبد الحق » كان قد تعطلت قدمه ، ولم تنبعث الى المشى ساقه ، فعالجه فى ذلك أساة الوقت وأطباء العصر ، فما نجع لهم طب ،

= لافادت جملته التواتر . ـ على رأيه ـ الآحاد معارض بمثل قوله تعالى: « أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم » ؟ والآيات التى تثبت انشقاق القمر والاسراء ، وغير ذلك من المعجزات الحسية هى آيات متشابهة غير محكمة . فلا يكون أحد معنييها حجة فى محل النزاع الا اذا انضم الى المحكم . فانشقاق القمر يحتمل وضوح أمر الاسلام ، ويحتمل الانشقاق الحقيقى . فلذلك هو متشابه . ومحكمة هو : « أو لم يكفهم ... الخ » والمتفق مع المحكم هو وضوح أمر الاسلام . وقد حاول بعض العلماء التوفيق بين الآيات النافية للمعجزات الحسية وبين الآيات المثبتة لها بالمتشابه بقولهم : ان الممنوع هو الآيات التى اقترحتها قريش خاصة مثل قلب جبل الصفا ذهبا .

ولا اجدى لهم دواء ، فنهض من « قرطبة » ـ حرسها الله ـ رجال يقصدون الحج ، ويؤمون أداء الفرض ، فرغب الى ذي الوزارتين ، الفقيه المحدث ، الكاتب « ابي عبد الله : محمد بن أبي الخصال » ـ رضى الله عنه ـ ليكتب له كتابا الى قبر النبي ﷺ يستشفي به ويسترقى ببركته .

فكتب رضى الله عنه ما نسخته : بسم الله الرحمن الرحيم .

صلى الله على سيدنا محمد .

الى البشير النذير ، والسراج المنير ، المخصوص بالتعزيز والتوقير ، والبيت المقدس بالتطهير : خاتم النبيين وسيد المرسلين ، والشفيع الى رب العالمين .

من عتيق هداه وزائره بمحبته ورضاه ، المستكشف ببركته لبلواه ، المستشفى بشفاعته فى دنياه وأخراه : « عبد الله ابن عبد الحق »

له قدم . قد قيد الدهر خطوها ... فلم يستطع الا الاشارة بالكف

ولما رأى الرواد يبتدرونه ... وقد عاقه عن قصده عائق الضعف

بكا أسفا ، واستودع الركب ، اذ ... غدوا تحيةصدقتنعمالركببالعرف

فياخاتم الرسل الشفيع لربه ... دعاء مهيضخاشع القلبوالطرف

عتيقك « عبد الله » ناداك ضارعا ... وقد اخلص النجوى ، وايقن بالعطف

رجاك لضر أعجز الناس كشفه ... ليصدر داعيه بما شاء من كشف

لرجل رمى فيها الزمان ، فقصرت ... خطاها عن الصف المقدم والزحف

وانى لارجو أن تعود سوية ... برحمة من يحيى العظام ، ومن يشف

فانت الذى نرجوه حيا وميتا ... لصرف خطوب ، لايزيغالىصرف

عليك سلام الله عدة خلقه ... وما يرتضيه من مزيد ، ومن ضعف

فما هو الا أن وصل الكتاب ، الى القبر المكرم ، فبرىء (١) الرجل واستقل ، وعاينته مبلا مفيقا . وانتقل من « قرطبه » الى « اشبيلية » ولقيته بها .

وحدثنى رجل يكنى بـ « أبى المعالى » وكان حسن التلاوة للقرآن فى المسجد الجامع بـ « قرطبة » فى بلاط به ، يعرف ببلاط التوحيد .

وسبب تسميته بذلك : أنه كان موضع هيكل النصارى ، حين كان كنيسة ، فرأى المسلمون أن يغيروا ذلك التثليث بالتوحيد ، وسمك جامع « قرطبة » وضعت فيه ألواح ، وزينت كزينة الديباج ، فكتب فى دائرة من تلك الدارات : لا اله الا الله ، وجرت العادة بأن خص كل ليلة جمعة بسراج يوقد فيه ، فكنت جالسا يوما فى ذلك البلاط مع قوم يجلسون معى والرجل المذكور جالس مع جماعة أخرى ، فلما انفصل عنهم جلس الى ، وقال لى : حدثت هؤلاء القوم بحديث ، اريد أن أحدثك به . فقلت له : شأنك وذلك . فقال لى :

حججت ثم أخذت فى الزيارة فاذا رجل «يمان» سيد من سادة «اليمن» قد استحسن قراءتى ، فقال لى : يا أستاذ - وكان هذا الاسم غالبا على ، اريد أن تؤم بى ، وتكون فى نفقتى فاجبته الى ذلك ، ثم صرنا ، فلما دانينا « المدينة » - قدسها الله - وقف عشرة رجال من التجار الى ذلك اليمانى ، صاحبى - واليمانون لهم كرامة عند أهل المدينة ، لانهم يمتارون من عندهم - فقالوا : ياأخا اليمن نحن تجار ليس عندنا ذهب

---

(١) ان هذا الرجل - فى علمنا - دعا الله على مبلغ اعتقاده . والله تعالى هو الذى يكشف الضر ، ويجيب المضطر اذا دعاه . لقد غرس العلماء فى قلبه أن التوسل بالقبر الشريف جائز ، فتوسل به . ولحسن نيته شفاه الله وعافاه . والراسخون فى العلم يردون التوسل بالقبر أو بغيره ، أو بأى شىء ، ويقولون : العمل الصالح من الانسان هو الوسيلة للتقرب الى الله . وقولهم هو الصحيح .

رناض ، الا سلعا نروم بيعها ، فتريد منك أن تكفل عند المكاس ، ريثما تبيع ونؤدى اليه ٠

فقال لهم اليمانى : افعل ذلك ٠

- قال أبو المعالى : وكنت قد أعددت المكس ، ولم تكن لى تجارة أحاولها ٠ فقلت لليمانى : ياأخا اليمن عسى أن تكفلنى ، كما كفلتهم ، فقال لى : افعل ، فخرج المكاس الينا ، فكفل أحد عشر رجلا ، فرضى المكاس بكفالته ، وانس الى ضمانه ٠

- فلما دخلنا « المدينة » وزرنا القبر ، وسلمنا على رسول ﷺ وخف ذاك الازدحام ، دنوت من القبر ، فقلت : يارسول الله انت الذى بعثك الله بالمعجزات ، وخرق على يديك العادات ، التى قد عرفناها بالنقل وان حرمنا مشاهدتها ٠ وان هؤلاء بعدك وضعوا فى مدينتك مكسا لم تشرعه ، واكل مال بغير حق لم تاذن فيه ، وانى أتوسل بك الى مرسلك فى أن يدفع الله عنى هذا المكس ، الذى أعددته فى جيبى ، لألحق بمن شاهد معجزاتك ٠

ثم انصرفت وجعلت كلما زرت القبر كررت الدعاء ٠

وأقمنا بالمدينة ثلاثة أيام ، فلما كان فى اليوم الثانى جاء المكاس الى اليمانى ، فقال له : ياأخا اليمن كفلت لى أحد عشر رجلا ، أدى منهم عشرة ، وبقى واحد ، فرجف قلبى عند قوله ٠ فقال له اليمانى : فمن أدى اليك ؟ أدى الى الأستاذ ، فقمت من فورى الى القبر ، فقلت يارسول الله قد بدت لى مخايل صدق توسلى بك ، وأنا أتوسل بك الى الله فى أن يثبت هذا المكاس على غلطه ، ويقره على غلطه ، ويقره على غفلته ٠

ثم تكرر المكاس الى اليمانى ، متاسفا على فوات الحادى عشر ٠ وهو مع ذلك يشهد لى بالأداء ، ويقر لى بالانصاف ، فلما تكرر ذلك منه

كشفت الامر الى اليمانى ، وحدثته بما كان منى عند القبز ، وأخذته بالكتمان على ، والا يكشف أمرى ، ولا يبوح بسرى .

فقال لى : واعجبا لك . أو ابطل معجزة رسول الله ﷺ ؟ والله لو فعلت ذلك لكنت كافرا .

فلما كان يوم ارتحالنا خرج « المكاس » داعيا على نفسه بالويل والثبور ، يقول : انما مكسى عند أحد عشر رجلا ، أدى منهم عشرة وبقى واحدا . أدى الأستاذ . لا يبدأ بأحد الا بى . فقلت له مستوثقا من صحة هذا الخبر بالله هكذا كان الخبر . فقال لى : أى والذى لا اله الا هو (١) .

وحدثنى الحاج القواس ، المعروف بـ « ابن الشواش » قال : حج أبى وأنا صغير ، فاحتملنى . وكان والده نجارا محسنا . فاحتيج اليه ليحمل الى « المدينة » لاقامة شباك يحول بين الحمام وبين القبة التى على قبر النبى ﷺ لرؤيا رآها رجل ، كان يلزم المسجد ، فامره رسول الله ﷺ أن يأمر الوالى لان يحال بينه وبين الحمام .

فانتهى الامر الى ملك بنى العباس ، قال الحاج : فصعد رسول ملك بنى العباس ، وهو أمير الحاج ووالى المدينة ووالدى وتبعته انا حتى [اذا] جئنا الى ظهر المسجد ، رأينا ستارة قد صنعت لاتتجاوز ، وبالقرب من تلك الستارة باب لاطىء بالسطح ، قد صفح بالصفر .

---

(١) المؤلف وقع فى خطأ فقهى . وهو أن الضامن غارم . واليمانى كان يجب عليه اذ علم بأن الأستاذ لم يؤد أن يؤدى عنه ، أو يلزمه بالأداء . وهذا « المكاس » لم يفعل مايخالف الشريعة . فعند دخول « المدينة » كان الزائرون يدفعون ضريبة الى شيوخ القبائل ، فى مقابلة حماية تجارتهم من المعتدين ، أو تسهيل البيع والشراء ، أو ما شابه ذلك . ولو كان فعلهم مخالفا للشريعة ، لما تركهم الولاة يفعلون مايحكيه المؤلف . وهذا المكاس لما قال : ان الأستاذ قد أدى ماعليه ، ربما كان قوله لشبه الأستاذ بغيره ، فان الناس فى الزمان القديم كان زيهم واحد ، أو لغلبة الزحام وكثرة المشاغل وما شابه ذلك .

فقال والحق عن ذلك الباب ماهو ؟ وما أمره ؟ فقيل له : فى هذا الباب عجيب . وذلك أن أهل المدينة اذا ابطا عنهم المطر ، فتحوه ، فمطروا . فاذا اخذوا اريهم من المطر غلقوه ، فانقشع المطر .

قال : وعزموا على أن يكون ذلك الشباك من الصندل المعاصرى والابنوس الهندى .

قال حاكى الخبر : فاحتيج الى المطر ، ففتح الباب « قيم » من المتصرفين فى المسجد ، ثم خرج ذلك القيم الى « خيبر » لحاجة عرضت له واقام فيها أياما . فالح المطر على الناس ، ثم تنبهوا فجاءوا الى الباب فلقوه مفتوحا ، فاغلقوه فانقشع المطر (١) .

فمعجزاته صلوات الله عليه وسلامه لم تنقطع .

＊＊＊

قال الإمام أبو المعالى : « وأما انشقاق القمر ، فقد أنبانا عنه آية من كتاب الله ، ثبت نقلها تواترا » (٢)

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ان كان انشقاق القمر ، لم تنقل مشاهدته الينا تواترا ، فالقرآن العزيز قد أخبر به . وهو منقول تواترا . والذى منع من أن ينقل الينا تواترا ، على ان العادات توجب أن كل ماحدث من أمر عجب وحادث بديع ، فانه ينقل تواترا ، لان هذه الآية كانت آية ليلية صادفت الناس منقسمين ، منهم نيام ومنهم مستكنون فى أكنان ، ومنهم غافلون ، ومنهم من رأى الانشقاق فظنه انقضاض كوكب .

فلما انقسمت الحال هذا الانقسام ، لم يكن الذين تحققوا انشقاقه الا عددا لايبلغون عدد التواتر .

---

(١) « ان رحمت الله قريب من المحسنين » واذا أراد الله أمرا هيا له الأسباب .

(٢) لكن المعنى متشابه غير محكم .

باب
فى السمعيات

قال الإمام أبو المعالى : « اعلموا أن أحق ما يفتتح الباب به ، معنى النبوة ، فليست النبوة راجعة الى جسم النبى » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح اذ لو كانت النبوة راجعة الى جسم النبى ، لما انفرد بها دون سائر الأجسام . وكذلك أيضا لايرجع ذلك الى عرض من أعراضه ، لأن كل عرض يقوم بجسم يماثله ، ولا يصح أن يصرف ذلك الى علم النبى بكونه نبيا من وجهين :

أحدهما : أن غيره يشاركه فى العلم بكونه نبيا ، وينفرد هو بذلك دون من يشاركه فى العلم .

وثانيهما : (١) : فان العلم لابد له من معلوم ، واذا كان معلومه النبوة ، فعنها يقع السؤال . والنبوة انما ترجع الى قول الله تعالى لمن يصطفيه : أنت رسولى : وكما أن الأحكام الشرعية مستندة الي قول الله جل وعز وكلامه وأمره ونهيه ، فكذلك المخبر بالأحكام الآتى بها : يرجع أيضا الى كلام الله جل وعز .

---

(١) وأيضا : ص

فصـــل

فى عصمة الانبياء

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : بينوا عصمة الانبياء وما يجب لهم . قلنا : تجب عصمتهم عما يناقض مدلول المعجزة . وهذا ما نعلمه عقلا . ومدلول المعجزة صدقهم فيما يبلغون »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كانت المعجزة تقوم مقام قول الله جل وعز « صدق عبدى » والصادق لايصدق الا صادقا . وقــد ظهرت المعجزات على أيديهم ، فوجب أن يكونوا صادقين فيما يخبرونه عن الله جل وعز .

وأما عصمتهم عن المعاصى فهم معصومون عنها اجماعا . وقد تقدم من قولنا : ان التعبير عن هذا بالاجماع فيه نظر ، اذ لايعم الأعصار ، لان الاجماع لاينعقد الا بعد وفاة رسول الله ﷺ ، المعاصرون له يعلمون عصمته كما يعلمها من جاء بعدهــم ، فالاولى أن يقــال : علم من دين الأمة(١) ضرورة أن الانبياء ـ صلوات الله عليهم ـ تجب عصمتهم من

---

(١) قال الامام فخر الدين الرازى فى كتابه « **عصمة الأنبياء** » : والذى نقوله : ان الانبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ معصومون فى زمان النبوة عن الكبائر والصغائر بالعمد ، أما على سبيل السهو ، فهــو جائز » ا . هـ

وقال ابن حزم فى كتابه « **الفصل فى الملل والآراء والنحل** » : « ذهبت طائفة الى أن الرسل عليهم السلام يعصون الله فى جميع الكبائر والصغائر عمدا . حاش الكذب فى التبليغ فقط . وهذا قول الكرامية من المرجئة ، وقول ابن الطيب الباقلانى من الأشعرية ، ومن تبعه ، وهو قول اليهود والنصارى . وسمعت من يحكى عن بعض الكرامية : أنهم يجوزون على الرسل الكذب فى التبليغ . وأما هذا الباقلانى ، فانا رأينا فى كتاب صاحبه « أبى جعفر السمنانى » ـ قاضى الموصل ـ أنه كان يقول : كل ذنب دق أوجل ، فانه جائز على الرسل ، حاش الكذب فى التبليغ فقط . قال : وجائز عليهم أن يكفروا » ا . هـ

الذنوب وعن المعاصى . ونعلم أيضا : أن الانبياء قد اختارهم الله لاصلاح الخلق ، أنهم يكونون فى عامة الصلاح ، اذ لو لم يكن الأمر كذلك لنفرت النفوس عنهم ، ويتطرق الريب الى صحة ما يأمرون وينهون عنه ، حتى يقول القائل : ان هذا لو كان صحيحا لبادر هو اليه .

وأما الذنوب الصغائر فان الامر فيه مظنون غير معلوم ، ان لم يثبت فى ذلك قاطع سمعى ، ولا دليل عقلى .

وذكر الامام أن الأغلب على الظن جوازها . ولكن ما ورد من ذلك من أقاصيص الأنبياء فانما هى همات وخواطر أوليات ، لاتستمر ولا تثبت . كقوله تعالى : « ليغفر لك الله ماتقدم من ذنبك » [الفتح ٢] والانبياء لمعظم مناصبهم يعاتبون على الصغير من الأمور كما يعاتب غيرهم على الكثير منها .

***

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : قد استوعبتم مايليق بالمعتقد ، واضربتم عن الرد على « العيسوية » قلنا : انما فعلنا ذلك تملا لوضوح تناقض قولهم بانهم التزموا شريعته ثم انهم كذبوه [لانا نعلم أن صلوات الله عليه ادعى أنه رسول الى الثقلين (١)] وانه أرسل دعاته الى الأكاسرة وملوك العجم ، فوضح بهذا القدر سقوط مذهبهم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا كان النبى صلوات الله عليه صادقا بتصديق المعجزة له ، وقد أخبر عن الله أنه أرسله الى الأسود والأحمر ، فكيف يوجبون له الصدق فى النبوة ويكذبونه فى عمومها ؟ هذا اضطراب من قولهم ، وتناقض من مذهبهم ـ كما قال ـ

---

(١) وقد علمنا ضرورة أنه ادعى كونه مبتعثا الى الثقلين : ط

فصـــل

القول فى السمعيات

قال الإمام أبو المعالى : « اعلموا ـ وفقكم الله : ان أصول العقائد تنقسم الى مايدرك عقلا ولايسوغ تقدير ادراكه سمعا » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ذكر الامام أن كل مـا يدرك عقلا فى العقائد ، فانه مايقدم العلم به على العلم بكلام الله جل وعز ، كالعلم بوجوده ـ جل وعز ـ وصفاته النفسية وصفاته المعنوية ، ووحدته ، والعلم بما يستحيل عليه . فهذا كله لاسبيل الى العلم بـــه الا من طريق العقل ، لان السمعيات كلها تستند الى كلام الله جل وعز ، فكل ما يستند الى كلام الله فهو معلوم سمعا لا عقلا ، كاحكام التكليف على ما سبق بيانه ـ وأما ما يشترك فيه أدلة السمع وأدلة العقل فهـو نحو اثبات الرؤية والعلم بأن البارى تعالى هو المتفرد بالخلق والاختراع فان الرؤية ثبت جوازها عقلا ، وثبت وقوعها سمعا . وانفراد الله تعالى بالخلق علم قطعا وشهدت الشواهد السمعية بصحة ذلك . وأما العـــلم بالنبوة ، فانه أيضا مستند الى العقل .

نعم وان كانت متأخرة عن العلم بكلام الله تعالى ، لأن طـريق ثبوتها المعجزة .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فـاذا اثبتت هـــذه المقدمة ، فيتعين بعدها على كل معتن بالدين » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد علمنا أن الشرع لا يأتي مناقضا للعقل ، فاذا ورد فى السمعيات ما ورد من طريق القطــع ، وكان جائزا فى نفسه ، فلابد من القبول لها والتصديق بها . وما لــم تثبت بالأدلة السمعية ، وللتاويل فيها مجال ، فلا نقطع بها . لكن يغلب على الظن ثبوت ما اثبته الدليل السمعى المظنون ، لأن الاعتقاد عمل من الأعمال . والأعمال كما تتوجه بالمعلوم ، فكذلك تتوجه بالمظنون . وان كان الآتى مما لاتقتضيه العقول ولاتجوزه . وهو مردود على القطــع ، ولم يأت بالشرع نص لايحتمل التاويل ، وهو مخالف للعقل .

فصــــل

فى الآجــال

قال الإمــام أبو المعالى : « الآجال يعبر بها عن الأوقات . فاجل كل شئ وقته . واجل الحياة وقتها » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المتعارف عند الجهور أن الأوقات ماكان عن حركات الفلك وتعاقب الليل والنهار ، واذا تم تحقيق ذلك . قيل أن الوقت : مقارنة متجدد لمتجدد ، وذلك المتجدد يجوز أن يفرض وجودا ويجوز أن يفرض عدما ، ولايجوز أن يقرن متجــدد بثابت ، ولا ثــابت بمتجدد ، الا ترى انك تقول : « قام زيد عند طلوع الشمس » فقيــام « زيد » متجدد ، وطلوع الشمس متجدد .

ولو قلت : « قام زيد والسماء مرتفعة على الأرض » أو « قـــام عمرو ، والأرض مستقلة عن السماء » لم يكن ذلك صحيحا ، لانك لــم تقرن متجددا بمتجدد .

ونظير كون العدم مؤقتا به : قولك : « تحرك الجوهر عند عدم

السكون منه » وأما قول من قال : إن كل موجود مفتقر الى زمان . وقضوا بذلك على ثبوت أوقات غير متناهية ، فقد سبق الدليل على فساده . ولو كان أيضا كل موجود مفتقرا الى أوقات ، والأوقات موجودة ، لافتقرت أيضا الى أوقات ، ويتسلسل القول .

والمقصد من هذا الباب : أن من قتل فقد مات بأجله ، لأن البارى جل وعز علم منتهى أمره وتمام أجله ، وماعلم الله أنه يكون فيكون لامحالة . ولو قدر أن البارى جل وعز علم ان أجله متاخر ، وادعى مع ذلك أن القاتل قطع أجله ، لكان ذلك قادحا فى علم الله تعالى .

فان سئلنا وقيل لنا : لو قدر عدم القتل ، فكيف كان يكون الأمر ؟ فمن المعتزلة من قال : لو قدر عدمه لبقى على أصله فى أن القاتل هو الذى قطع أجله ـ وقد تبين فساده ـ ومنهم من قال : انه لو قدر عدم القتل لمات حتف أنفه . وذلك كله باطل . فان معلوم الله جل وعز لا يتبدل ولا يخالف العلم . وكل من علم الله أنه يقتل فانه يقتل لامحالة اذ لو لم يقتل لخالف العلم المعلوم . قال الله تعالى : « يقولون : لو كان لنا من الأمر شىء ، ما قتلنا ههنا . قل : لو كنتم فى بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل الى مضاجعهم » [آل عمران ١٥٤]

وان قدر مقدر عدم القتل ، وقدر معه أن يكون المعلوم الا يقتل ، فلا قطع ههنا ، لأن هذا جائز عقلا . وذلك جائز عقلا . وقد قال الله تعالى : « فاذا جاء أجلهم لايستأخرون ساعة ولا يستقدمون » [النحل ٦١] .

وأما قوله تعالى : « وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا فى كتاب » [فاطر ١١] فان هذا متأول . والتقدير : وما ينقص من عمر أضرابه ولداته ، لأن الرجلين قد يكونان فى سن واحدة ، ويسبق موت أحدهما للآخر

ويعمر الآخر بعده ، فكل من عمر : فيما سبق فى الكتاب ، كل من ينقص عمره عن عمر الأول : فيما سبق فى الكتاب .

وقد يحتمل أيضا أن تكون الزيادة والنقصان فى معنى المحو والاثبات ، لأن الملائكة تدفع اليهم صحائف ، ظاهرها الاطلاق ، وقد تقيدت فى علم الله بشريطة ، فيكون النقص بما تقيد بمشيئة الله تعالى ، التى ظاهر الاطلاق لا يقتضيها . فكذلك المحو والتثبيت .

فالتثبيت هو أن يكون المطلق جاريا على اطلاقه غير مقيد ، والمحو (١) هو جرى الأمر على طريق التقييد الذى لم يتضمنه الاطلاق .

فصل
فى الرزق

قال الإمام أبو المعالى : « الرزق يتعلق بمرزوق ، تعلق النعمة بالمنعم عليه . والذى صح عندنا فى معنى الرزق : أنه كل ماانتفع به منتفع فهو رزقه » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الرزق عند اهل السنة لايتوقف على الملك ، حتى يقال : كل ملك لمالك فانه رزقه . اذ يلزم من ذلك أمران باطلان :

أحدهما : أن يقال : ان البهائم تملك ، لأنها ترزق . قال الله تعالى : « ومامن دابة فى الأرض الا على الله رزقها » [هود٦] وايضا : فلو كان ملك المالك رزقا له ، وجميع المخلوقات ملكا لله تعالى ، لوجب أن يكون رزقا له ، ولما ألزم المعتزلة هذا ، زادوا فى وصفهم أن قالوا : هو كل

---

(١) والمحق : ص

ما انتفع به المرزوق من ملكه . فقيدوه بالانتفاع ، تخلصا من ملك الله جل وعز .

وبقى عليهم الالزام الآخر ، وهو كون البهائم مالكة فاذا تمهد وكان الرزق راجعا الى ماينتفع به المنتفع ، فان ذلك مقترن بكل ما ينتفع به المنتفع فى جسمه وغذائه ولباسه وادراكه ، حتى أن سماع الأصوات المستلذ بسماعها ، رزق لسامعها .

ولما تقرر هذا من اصلنا ، الزمنا المعتزلة أمرا تلتزمه ، فقالوا : الغاصب اذا غصب مالا وانتفع به ، فأوجبوا أن يكون ذلك المال رزقا له . والرزق لابد للانسان منه . واذا كان الرزق قد ضمنه الله جل وعز فمن تناوله سقطت اللائمة عنه .

وهذا الذى قالوه لاوجه له ، لأنا نقسم الرزق الى حلال وحرام ومباح ومحظور ، وهذا مشهود من كلام الجمهور . ألا ترى أنهم يقولون لمن كان كسبه أبدا حراما : فلان عاش من الحرام . وأما قولهم : ان المرزوق لايدفع عن رزقه ، غير مسلم . لاسيما على أصولنا . ثم هذا يعارضه قولهم : ان القدرة على الايمان هى القدرة على الكفر ، فاذا لم يبطل عندهم أن يكون الكافر معانا بخلق القدرة على الكفر ، لم يبعد أيضا أن يمكنه من مال مغصوب ينتفع به . ثم قاعدتنا فى خلق الأعمال ومطالبة الله لنا بما هو فعله واقامة الحجة فى ذلك ، يرد قولهم .

ثم ان البارى جل وعز يطالب ولا يطالب . ولا يجب عليه شئ — كما سبق مما تقدم — ثم ان ما أرادوا أن يشنعوا به علينا ، كانت الشناعة فى حقهم أوكد ، فانه يلزمهم أن يقولوا : ان الغاصب لم يدر لله عليه رزق . والله تبارك وتعالى قال : « وما من دابة فى الأرض الا على الله رزقها » لكن المعتزلة كما كسرت قوله تعالى : « خالق كل شئ » [الرعد

١٦] حتى جعلت أنفسها تخلق كما يخلق الله . كذلك أيضا كسروا قول الأمة : الله رازق كل حى .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومن اتسع ملكه ولم ينتفع به . يقال له : لم يجعل الله ما خوله رزقا له » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : والتحقيق فى ذلك : أن الانتفاع بمجرده ليس هو الرزق ، لأن الانتفاع أمر يجده المنتفع ، وانما الرزق هو المنتفع به . ولو أنا نصرف الرزق الى الانتفاع ، لأخرجنا المطعومات والمشروبات وجميع الأقوات عن أن تكون أرزاقا . والله جل وعز قد سماها رزقا . قال الله تعالى : « والنخل باسقات لها طلع نضيد ، رزقا للعباد » [ق ١٠ - ١١] وكما سماها رزقا سماها متاعا ، فقال تعالى : « انا صببنا الماء صبا ، ثم شققنا الأرض شقا ، فانبتنا فيها حبا . وعنبا وقضبا وزيتونا ونخلا وحدائق غلبا ، وفاكهة وأبا ، متاعا لكم ولأنعامكم » [عبس ٢٥ - ٣٢] وباب الأرزاق والآجال انما يقع التنازع فيه بيننا وبين المعتزلة فى عبارات وأما المعنى فليس بيننا وبينهم فيه كبير الاختلاف .

فصل
فى الأسعار

قال الإمام أبو المعالى : « الأسعار كلها جارية على حكم الله تعالى ، وهى اثبات أقدار أبدال الأشياء ، اذ السعر يتعلق بما لا اختيار للعبد فيه » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : عادة الله جارية أن الاقوات اذا كثرت وعمت ، نقصت قيمها واثمانهـا ، وكثرت قيمهـا . والذى يكثرها هو الله جل وعز ، والذى يقللها هو ايضا . لا اله الا هو .

وكثرت اثمانها اذا قلت ، هى أيضا عادة أجراها الله تعالى ، ولو شاء كسر تلك العادة ، لكان ذلك ممكنا .

واما المعتزلة فانهم يصرفون التسعير الى افعال العباد ، فيسالون عن قولهم هذا ؟ ما مقصدهم به ؟ أيريـدون أن تكثير الطعـام هـو من فعلهم ؟ فهذا باطل ، لأن الطعام اجسام ، والأجسـام لايقدر عليهـا المحدثون . وان قالوا : ان التسعير هو رد العادة التى أجراها الله جل وعز بأن الكثرة من الأطعمة يقل ثمنها ، فهذا ايضا باطل ، لأن العادات لاتنخرق الا لنبى أو ولى ـ على ما سبق ـ أو يقولوا : أن التسعير هو لفظهم بتقدير الاثمان ، فان ذلك أيضا على اصولنا خلق لله لأن نطـق الناطقين خلق لله كسائر افعالهم . وتبين بذلك كله بطـلان قولهـم ، وتحقيق انفراد الله جل وعز بفعل ذلك .

بـــاب

الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر

قال الإمام أبو المعالى : « **قد جرى أصل المتكلمين بذكر هذا الباب فى الأصول . وهو بمجال الفقهاء أجدر » الى آخر قوله .**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجبان فى الشرع ، يدل على ذلك : القرآن العزيز والسنة . واجماع الأمة . فالقرآن قوله تعالى : « وأمر بالمعروف وانه عن المنكر » [لقمان ١٧]

وجاء فى الأثر أن مثل القوم الذين يعصون الله فيتركون على معاصيهم ، كمثل قوم فى سفينة . فذهب ذاهب منهم الى أن يخرقها . فان منعوه وأخذوا بيده ، نجا ونجوا . وان تركوه هلك وهلكوا .

والأمة مجمعة على الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

ثم ان المنكرات تنقسم الى ماينكرها جميع الأمة ، والى ما يستقل بانكارها الأئمة ، وينفردون بذلك . فالأول : كناهى تاركى الصلاة عن تركها ، وأمره بفعلها ونحو ذلك ، من انكار المعاصى . والثانى : هى اقامة الحدود ، والافادة من القتل ونحو ذلك . هذا مالا يصح ايقاعه الا من الامام ، وأما من زعم من الروافض (١) :

---

(١) الروافض هم الشيعة . وفى عصرنا هذا ، خالفوا كلام المفسر ، ودعوا الى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . فان شاه ايران ، لما انحاز الى أمريكا وأدخل السينما والتليفزيون فى ايران على غرار السينما =

أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى كل شىء متوقف على ظهور الامام ، فانه باطل باجماع المسلمين ، قبل هذا الرأى . وكل رأى يكسر الاجماع فانه مردود .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ثم حكم الشرع ينقسم الى **مايستوى فى ادراكه الخاص والعام ، من غير احتياج الى اجتهاد ، [والى مايحتاج فيه الى اجتهاد] فأما ما لا حاجة فيه الى الاجتهاد ، فللعالم وغير العالم ، الأمر فيه بالمعروف والنهى عن المنكر » الى آخر قوله .**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : نحن نعلم أن ترك الصلاة وفعل الزنا وشرب الخمر ونحو ذلك مما يشترك فيه وفى العلم به ، العلماء ومن سواهم . فلكل واحد منهم أن ينكر ذلك . وقد تأتى مسائل لايستقل بعلمها الا الفقهاء كدقائق مسائل الربا ونحو ذلك ، فهذا لاينكره الا العالم . لأن غير العالم لايعرف حقيقة ذلك .

والتليفزيون فى أمريكا . وظهرت الخلاعة فى بعض الشيعة ، قام « الخمينى » بالدعوة الى الأخلاق العظيمة ، وتحقيق الخلافة الاسلامية فى شخصه . ولما تحقق له ذلك ونشر الاسلام على مذهبه بدون ميوعة أو خلاعة ، تحمس المتدينون فى الدول الاسلامية السنيه على أن يبعدوا حكوماتهم عن أمريكا . ولذلك أوعزت أمريكا الى حكام العراق ــ وهم بعثيون علمانيون ــ أن يحاربوا ايران . خوفا من أن يكون الخمينى خليفة على الشيعة وأهل السنة معا . وقد هجمت العراق على ايران ، وفاجأتها بالهجوم وانتصرت عليها فى البدء . واليوم قد تبدل الحال . فالعراق يطلب الصلح ، وليس من يسمع له .

واعلم : أن المجتهد لاينبغى له أن ينكر على مجتهد ، فلا يجـوز للحجازى أن ينكر على العراقى شرب النبيذ ، لأن كليهما أداه اجتهاده الى ما رآه . فالحجازى أداه اجتهاده الى أن قليل النبيذ وكثيره حرام . والعراقى أداه اجتهاده الى أن القليل الذى لايسكر حلال .

وكذلك المالكى لاينكر على الحنفى تزوج الرجل المراة بلا ولى ، كما تبايعه بلا ولى ، لأن الحنفى رأى ذلك عن اجتهاد وهذا على أصـل وهو أن كل مجتهد فى الفروع مصيب عندنا ، لأن المجتهد مامور بـأن يقف حيث أداه اجتهاده اليه ، فاذا أدى اجتهاد مجتهد الى تحريم شىء ، وأدى اجتهاد الآخر الى تحليله ، فكلاهما مؤتمر بأمر الله جل وعـــز .

ومن زعم أن المصيب منهما واحد ـ وان كان هـــذا الرأى ليس بالمختار ـ فان المصيب منهما غير متعين ، ولم يلزم لذلك أن ينكـــر أحدهما على الآخر .

ثم ليس من شرطه الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أن يكون موفقا غير متلبس بشىء من الذنوب ، لأن مواقعة الذنب معصية ، وتـــرك الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر معصية ، فاذا فعل أحد الأمرين ـ وهو الأمر بالمعروف ـ فقد أدى فرضا . وارتكابه للمعصية يكون مطالبا بها .

ولو كان الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لايصح الا ممن يتنظف عن الذنوب ، ويتطهر عن المعاصى ، لوجب اشتراط عصمته . والعصمة لاتكون الا للأنبياء ، والأمر بالمعروف . يكون على ثلاثة أوجه :

أحدها ـ وهو أولاها ـ : الدفع باليد .

والثانى : القول باللسان .

والثالث : الانكار بالقلب ـ وهو أضعفها ـ لكن التغيير باليد يكون ما لم ينته الأمر الى اثارة قتال ، وايقاد نار حرب . فان آل الأمر الى

ذلك لم يكن بد من اسناد الامر الى السلطان ، لان الذى له شهر السيف واشراع الرمح ، الى من ظلم واعتدى من الرعية .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « واذا جار والى الوقت ، وظهر ظلمه وغشمه ، ولم يرعو عما زجر عن سوء صنيعة بالقول ، فلأهل الحل والعقد التواطؤ على درئه ، ولو بشهر الاسلحة ونصب الحروب »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا كما قال . لأن الوالى الظالم لاينبغى للمسلمين أن يقروه على ظلمه ، ولا أن يتركوه وارتكاب معاصية ، بل لأهل الحل والعقد الذين نصبوه واليا أن يحطوه عن تلك الرتبة ويسقطوه عن تلك الدرجة . والسلطان لابد أن يكون له أتباع وشيع يوالونه وينصرونه .

* * *

فان قام حماة له وانبعثوا زابين عنه ، فان لأهل الحل والعقد أن يشهروا عليهم الأسلحة ويشرعوا اليهم الأسنة حتى يزيلوه عن الامرة ويلحقون بآحاد الرعية .

قال الإمام أبو المعالى : « وليس للآمر بالمعروف البحث والتنفير والتجسس واقتحام الدور بالظنون » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الله جل وعز قد نهى عن التجسس بقوله تعالى : « ولا تجسسوا » [الحجرات ١٢] والمنكر انما يجب تغييره على من أظهره ، وأما من يستره فلا ينبغى أن يعرض له ، وقد قال عليه السلام : « ياهزال هلا سترته بردائك ؟ » والنبى عليه السلام لم يقم الحدود الا على من أبرز وجهه فيها .

باب

الاعادة

قال الإمام أبو المعالى : « مقصود هذا الباب يحصره فصلان : أحدهما : فى تثبيت جواز الاعادة . والثانى : فى وقوعها » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : تحقيق الاعادة : أنها وجود سبقه عدم (١) اذ لايصح أن يعاد الا حادث . والحادث هو ماوجد بعد عدم . فاذا عدم ثم وجد ، كان معادا .

ومن النظار من طرا أن المعاد معاد لمعنى ، لانه قال : قد كان هذا الموجود يسمى حادثا ثم وجد فكان معادا ، فينبغى أن يكون ذلك متجددا عليه ، كما أنا اذا شاهدنا الجوهر ساكنا ثم رأيناه بعد ذلك متحركا ، فانا نعلم أن ذلك انما كان لوجود الحركة ، فلنقل فى المعاد انه معاد لمعنى ، كما تقول فى المتحرك أنه متحرك لمعنى . وقالوا على ذلك : ان الأعراض لاتعاد لاستحالة قيام المعنى بالمعنى .

وهذا الذى قالوه غير صحيح لأن المعاد هو الحادث بعينه ، وكما أن الحادث ليس بحادث لمعنى ، فكذلك المعاد ليس معاد لمعنى .

ونظير كون المعاد معادا كون الباقى باقيا . وهو عندنا ليس راجعا ألى صفة زائدة وانما هو نفس الحادث . ووجه جوازها أنها فعل بعد

---

(١) سبقه عدم ، سبقه وجود سبقه عدم اذا لايصح : ص

عدم ، كما أن الحدوث بفعل بعد عدم . فلو لم يكن الاعادة جائزة لما كان الحدوث أيضا جائزا .

وافقنا المعتزلة على جواز اعادة الجواهر وقسموا الأعراض الى مايبقى ومالا يبقى ، وأجازوا اعادة مايبقى منها ، كما أجازوا اعادة الجواهر ، وأما مالا يبقى منها فانهم أحالوا اعادتها لأنها عندهم لاتكون الا فى وقت معين لايجوز تقدير تقدمه عليه ولا استئخاره عنه . ولذلك منعوا اعادة مايقدر العبد عليه من الأعراض الباقية ، ولم يجعلوا ذلك مقدورا للخلق ولا مقدور للبارى ، ومنعوا تعلق قدرة البارى به لكونه مقدورا لنا ، على أصلهم فى أنهم يخلقون أعمالهم ، ومنعوا كونه مقدورا للعبد ، لأن قدرة العبد تؤثر فى الوجود وقد سبق الوجود المتأثر فلا تؤثر فى وجود آخر .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« وان سئلنا الدليل على جواز الاعادة استثرناه من نص الكتاب ، وفحوى الخطاب وشبهنا الاعادة بالنشأة الأولى » الى آخر قوله .**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا كما سبق أن المعاد لما كان هو الأول ، انبغى أن يجوز تعلق القدرة به ثانيا ، كما تعلقت القدرة به أولا ، واذا كان المعاد هو الأول وجاز حدوث الأول ، انبغى أيضا أن تجوز اعادته ، لأن الشىء لايخالف نفسه . وهذا الذى قدرناه وقررناه لا يصح للمعتزلة لأن الأوقات عندنا لا تأثير لها فى وجود شىء ولا فى عدمه ، وأما هم فانهم منعوا اعادة مالا يبقى من الأعراض ، توهما منهم أن وجوده بعد عدمه كاتصال وجوده . قيل لهم : هلا منعتم الاعادة لأن الوجود الأول اختص بوقت ، فهلا منعتم أيضا أن

يوجد فى وقت آخر ؟ ثم يقال لهم : العرض الذى لايبقى لما عدم ثم أعيد ، كانت اعادته الواقعة بعد عدمه ، كحدوثة الواقع بعد عدم . وليس ذلك كما لو فرض توالى وجودهما فى وقتين ؛ لأنهما لو وجدوا فى وقتين متواليين ، لاستحال العدم - كما قررناه - وكذلك ايضا يصرفون عن جواز الاعادة ، بمنعهم جواز اعادة مابقى من الأعراض اذا كان مقدورا للعبد .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فاما وقوعها فمستدرك بالأدلة السمعية . وقد شهدت القواطع منها على الحشر والنشر والابتعاث للعرض والحساب والعقاب »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذه كلها معلومة من الشرع قطعا ، فلا حاجة الى اكثار القول فيها .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل هل تعدم الجواهر ثم تعادام تبقى وتزول اعراضها المعهودة ، ثم تعاد بنيتها ؟ قلنا : يجوز كلا الأمرين عقلا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أجاز الامام ان تكون الجواهر تعدم . وهو الأولى . وأجاز أن تبقى جواهر ويكون العدم راجعا الى الأعراض .

والذى يدل على أن الجواهر هى المعدومة : أن البارى - جل وعز - قاس الاعادة بالنشاة الأولى والنشاة الأولى وجدت الجواهر فيها بعد عدم ، ليصح التمثيل بين الاعادة والنشاة الأولى ، وكذلك قوله تعالى : « كل من عليها فان » [الرحمن ٢٦] يدل على عدم الجواهر والأجسام .

فصـــل
فى جمل من احكام الآخرة المتعلقة بالسمع

قال الإمام أبو المعالى : « فمنها اثبات عذاب القبر (١) ومسائلة منكر ونكير » الى آخر قوله .

---

(١) هذه شبهة منكرى سؤال القبر ونعيمه أو عذابه ـ أذكرها من باب التوسعة فى العلم ، لا من باب الاعتقاد الملزم ، فلكل انسان اعتقـــاده بحسب مايفهم من الأدلة الصحيحة .

قالوا : ان فى القرآن محكم ومتشابه . والمتشابه يرد الى المحكم . والمحكم هو قوله تعالى : « يومئذ يصدر الناس اشتاتا ، ليروا اعمالهم . فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » وهذا القول نص فى اثبات رؤية الأعمال فى الدار الآخرة ، والمجازاة على الأعمال فى الدار الآخرة . ويؤيد هذا المحكم آيات أخرى كثيرة : منها : « يوم تاتى كل نفس تجادل عن نفسها » فهى نص محكم يحتمل معنى واحدا هو الجدال فى الآخرة . وليس قبل الجدال من مجازاة . وحيث أثبت فى الآخرة ، ونفاه فى القبر ، فان القبر قد خلا من عـــذاب أو نعيم ، لانه قد خلا من سؤال وجدال فيه . وأما الآيات المتشابهة فمنها آية أهل فرعون وهى : « النار يعرضون عليها غدوا وعشيا . ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب » وهذه الآية متشابهة لأن كلمة « النار » معنيين . فالنار قد تكون على الحقيقة ، وقد تكون على المجاز . فاذا كانت على الحقيقة فهى نص فى عـذاب القبر ، وعليه يكون التعارض والتناقض ظاهران فى القرآن فى اثبات عذاب القبر ، وفى نفيه . لأن « يوم تاتى كل نفس تجادل عن نفسها » نص فى النفى ، و « النار يعرضون عليها » نص فى الاثبات . والنفى والاثبات لا يلتقيان . ولذلك اجتهد العلماء فى ازالة موهم التعارض هذا . وموهم التعارض عندهم لا يزول الا بتاويل كلمة « النار » تاويلا مجازيا بمعنى يبعدها عن نار يوم القيامة . وقد أولوا كلمة النار بمعنى المصائب والشدائد والمحن والفتن . فان ذلك كله شبيه بالنار فى الآلام . كما تؤول الجنة =

... ...

= بالبستان فى الأرض ، فى قول رجل : عندى جنة . وفى قوله تعالى : « جنة بربوة أصابها وابل »

واعلم : أن الله تعالى قال فى القرآن الكريم : « ولقد أخذنا آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات » وقال فى القرآن الكريم : « فارسلنا عليهم الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم » وهذان القولان ، يستفاد منهما : أن الله ابتلى آل فرعون بمصائب فى الدنيا وشدائد ومحن وفتن فقوله : النار يعرضون عليها » هو اشارة الى ماابتلى الله به آل فرعون فى الدنيا من المصائب . وقوله : « ويوم تقوم الساعة » هو اشارة الى عذاب الآخرة . وتكون كلمة « النار » ليست على المعنى الحقيقى ، بل على المعنى المجازى وهو المصائب . تشبيها لها بالنار . مع الآلام فى المصائب والنار .

وعلى هذا فكلمة « النار » كلمة متشابهة تحتمل معينيين . أولهما : نار الآخرة . وثانيهما : المصائب . ولانها متشابهة ، يتعين الرجوع الى المحكم . والمحكم هو « يوم تاتى كل نفس تجادل عن نفسها » وعلى ذلك لاعذاب فى القبر على رأى الذين حكى عنهم المؤلف انكار العذاب فيه .

وعلماء اللغة لم يحلو هذا الاشكال بالمحكم والمتشابه كما قدمنا . بل حلوه بنظرية التقديم والتاخير . فالامام القرطبى المفسر ، يحكى عن الفراء النحوى أن فى آية آل فرعون تقديم وتأخير هكذا : ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب . النار يعرضون عليها غدوا وعشيا . وهذا منه لانكار عذاب القبر . اذا المعنى على رأيه : أنهم بعد الدخول فى نار الآخرة يعرضون عليها دائما . ولايعرضون فى نار القبر .

ويقاس على هذا قوله تعالى : « اليوم تجزون عذاب الهون » فان « اليوم » كلمة متشابهة . تحتمل يوم القيامة ، وتحتمل يوم الموت مباشرة . وعليه ينبغى تعين المحكم ، ليرد اليه المتشابه . والمحكم هو « اليوم تجزى كل نفس بما كسبت » أى يوم القيامة . وعلى المحكم هذا =

...   .

= يفسر « اليوم تجزون » بيوم القيامة ، لا بيوم الموت . وعبر عنه باليوم الذى يحتمل يوم الموت – على المعنى المتشابه – لأن المدة من الموت الى القيامة ، هى مدة كنوم النائم . الذى ينام ليلا ويصحو نهارا . فيحس بمدة قصيرة غفا فيها . وقد عبر النبى ﷺ عن قصر المدة بقوله : « من مات فقد قامت قيامته » وقد حكى القرآن فى قصرها : أن أهل الكهف لما استيقظوا قالوا : « لبثنا يوما أو بعض يوم » وهم قد لبثوا ثلثمائة وتسع سنين . لأن المدة من الموت الى يوم الحياة كيوم أو بعض يوم فى الميت . لأنه لايحس بطول المدة . لفقدان الاحساس بموت الجسد ، لأن المرء يعد الساعات والليالى ، ويعرف مازاد منهما ومانقص ، اذا كان الجسد متلبسا بالروح ، والاحساس سليم من الآفات . أما وقد مات الجسد وزال الاحساس . فانه لايحس بطول مدة ولا بقصر مدة . وقد حكى القرآن أيضا : أن الذى مر على قرية وهى خاوية على عروشها مات مئة عام ، ولما استيقظ قال : « لبثت يوما أو بعض يوم » والكفار يسألهم الله تعالى يوم القيامة : « كم لبثتم فى الأرض عدد سنين ؟ » فيجيبون بقولهم : « يوما أو بعض يوم » .

هذا ما يحضرنى الآن من حجج النافين لسؤال القبر وعذابه أو نعيمه ، ذكرته من باب التوسعة فى العلم . وقد أحسن المؤلف وأجاد فى عرض مذهب أهل السنة والجماعة ، وانتصر له بأحاديث نبوية صحيحة ومن الممكن التوفيق بين الرأيين بأن القول بسؤال فى القبر لاينافى القول بسؤال فى الآخرة . والعذاب فى القبر أو النعيم لاينافى القول بأحدهما فى الآخرة . لأنه لا مدة طويلة هى فاصلة بزمان بين الموت مباشرة وبين القيامة . وخلاصة رأى هؤلاء النافين على طريقة المحكم والمتشابه هكذا :

١ – يومئذ يصدر الناس : محكم

٢ – النار يعرضون : متشابه

٣ – والمتشابه وهو « النار » يحتمل

(ا) النار الحقيقية فى اليوم الذى يصدر الناس فيه =

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من جائزات العقول أن يحيى الله الميت فى قبره ، ويرسل الله ملكين يسألانه هذا جائز فى العقول وكما ابتدأ الله – جل وعز – حياة من ماء مهين ، كذلك يجوز أن يعيده بعد احيائه .

= (ب) والمصائب فى الدنيا – والمعنى الثانى هو المتفق مع المحكم .

٤ – وأحد المعنيين فى المتشابه هو مراد الله تعالى . فما هو أحد المعنيين الذى يتفق مع المحكم ؟

ولايعترض على أهل السنة والجماعة بعذاب مضاعف للانسان ، عذاب فى القبر ، وعذاب فى يوم القيامة ، لأن الله عادل ورحيم . وهو لايعذب أحدا على جهة الظلم . فانه بين عن نفسه أنه كتب على نفسه الرحمة ، وأنه ليس بظلام للعبيد . وهو أهل التقوى وأهل المغفرة . والله أعلم .

والقول بسؤال بعد الموت مباشرة للميت وعذاب أو نعيم ، هو القول السديد . لأن الراسخين فى العلم قد قالوا به ، وأقاموا الدلائل النقلية عليه ، والقرآن فيه أدلة أكثر من أى كتاب يقدسه غير المسلمين . ومن الآيات القرآنية : قوله تعالى : « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة ، فلا تظلم نفس شيئا » وقوله تعالى : « ولو ترى اذ الظالمون فى غمرات الموت ، والملائكة باسطوا أيديهم . أخرجوا أنفسكم . اليوم تجزون عذاب الهون » وقوله تعالى فى حق آل فرعون : « النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ، ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب » وقوله تعالى فى حق قوم نوح عليه السلام : « أغرقوا فأدخلوا نارا » .

وقد نقل عن أهل السنة والجماعة : أن سؤال القبر باللغة السريانية . وهى اللغة الآرامية ، لغة أهل كنعان قبل عيسى عليه السلام . يقول الناظم :

ومن عجيب ماترى العينان
أن سؤال القبر بالسريانى
أفتى بهذا ، شيخنا البلقينى
ولم أره لواحد بعينى

ثم ان ذلك مشهور فى السمع .

تواترت الاخبار باستعاذة رسول الله ﷺ من عذاب القبر ، ولم يزل داب السلف الصالح .

ودل على ذلك من القرآن قوله تعالى فى فرعون وآله : « وحاق بآل فرعون سوء العذاب . النار يعرضون عليها غدوا وعشيا . ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب » [غافر ٤٦] فأخبر جل وعلا أن لهم عذابا قبل الحشر ، وأن مايلحقهم بعد الحشر ، أشد من ذلك .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وان تمسك نفاة عذاب القبر بمسالك الملاحدة ، المستهزئين بالشرع . وقالوا : نحن على حالته » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الركون الى المشاهد مؤد بالراكن اليه الى انكار البعث . فان منكرى البعث انما انكروه من حيث لم يشاهدوه ، ولا رأوا قط رمة بالية تعود .

ثم نقول : ان السؤال يقع على أجزاء لطيفة من القلب يعلمها الله ، فيحييها فتقع المسائلة عليها .

ثم ان تلك الدار ليست كهذه الدار ، وقد تحقق عندنا : أن الملائكة تحضرنا كالكاتبين ، ونحن لاندركهم .

وكذلك الشياطين قد يحضرون الاناسى . ولهذا أمرنا أن نستعيذ بالله منها . قال الله تعالى : « وقل رب : أعوذ بك من همزات الشياطين ، وأعوذ بك رب أن يحضرون » [المؤمنون ٩٧ — ٩٨] وكان رسول الله ﷺ يرى الملائكة ولايراهم [أحد] بحضرته . ورحم الله « سهل بن عبد الله

التسترى» فاته ذكر له أن المعتزلة (١) تنكر عذاب القبر ، وتحتج بمشاهدته. فقال لقائل ذلك : قل لهؤلاء المساكين يدفعوا عن أنفسهم أحلام السوء . الا ترى أن النائم يكون ساكن الهيئة مطمئن الضجعة وهو فى أهوال وشدائد ، اذا استيقظ حدث عنها وأخبر عن هائلها وفظيعها (٢) ؟

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل بينوا الروح ومعناه . فقد ظهر الاختلاف فيه . قلنا : الأظهر عندنا : أن الروح أجسام لطيفة مشاركة للأجسام المحسوسة » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « القاضى ابو بكر » يرى أن الروح عبارة عن الحياة . اذ الحى انما يحيا بالحياة ، فلم ير ان الروح شىء زائد عليها . والذى قاله « الامام » هو الصحيح ، لأن الشرع قد ورد بتنعيم الأرواح وتعذيبها . والتنعيم والتعذيب انما هو من صفات الأجسام ، فبحكم الشرع نجعله جسما . والنفس والروح فى الشرع أمر واحد . يدلك على ذلك : قوله تعالى : « الله يتوفى الأنفس حين موتها ، والتى لم تمت فى منامها » [الزمر ٤٢] وقال رسول الله ﷺ يوم الوادى « ان الله قبض أرواحنا . ولو شاء لردها الينا فى حين غير هذا »

ثم ان الروح ليست علة فى كون الانسان حيا ، لأن الجواهر لاتكون عللا للأحكام . لكن الله جل وعز أجرى العادة باستمرار حياة الأجسام المحسوسة بمقارنة الروح لها . وقد ورد فى الشرع أن الروح من المؤمن يعرج به ويرفع فى حواصل طير خضر فى الجنة ، ويهبط بروح الكافر

---

(١) المعتزلة لاينكرون عذاب القبر [انظر شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار بن أحمد]

(٢) الدليل لايستقيم من جهة أن جسم النائم لم يبل ، ولم يضل فى التراب .

الى سجين فى النار ، والحياة عرض تقوم بالحى فتصححه لقيام العلوم به ، والروح تجىء أيضا بحياه يخلقها الله فيه .

فصــل

فى الجنــة والنــار

قال الإمام أبو المعالى : « الجنــة والنــار مخلوقتان . اذ لايحيل العقل خلقهما »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة لتعليلهم أفعال الله جل وعز وتوقيفها على الأغراض ، أنكروا كونهما مخلوقتين . وقالوا : أى فائدة فى خلقهما ؟ فان الجنة دار ثواب ، والنار دار عقاب . ومالم يقع الثواب والعقاب فلا فائدة فيه . وقد تقدم أن أفعال الله تعــالى لا تتعلل بالأغراض ، لأن الأغراض انما هى بأداء المنافع والمضار ، ومن يستحيل عليه ، لا يلزمه أن تعلل أفعاله بها .

ثم يقال لهم : هــلا قلتم على أصولكم : ان خلق الجنة والنار لطف فى ايمان المؤمنين ، وفى كفم الكافرين على أصولكم .

وقوله تعالى : « وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين » [آل عمران ١٣٢] تصريح بوجودها وكذلك قوله تعالى : « ولقد رآه نزلة أخرى ، عند سدرة المنتهى . عندها جنة المأوى » [النجم ١٣ ـ ١٥]

وقصة آدم ـ على نبينا وعليه السلام ـ ودخوله اياها وخروجه عنها ووعده بالرجوع اليها : محقق لثبوتها .

وأما رد المعتزلة ذلك الى بستان من بساتين الدنيا ، فباطل . اذ لو كان الأمر كذلك ، ماعظمت محنة آدم و لاشتد أسفه . وانما عظـم

الأمر عليه لأنه كان فى الدار التى برئت من الآفات وسلمت من الأوصاب والأمراض ، فاهبط منها الى دار الشقاء والظما والضحى .

فصــــل

فى الصراط

قال الإمام أبو المعالى : « الصراط ثابت على حسب مانطق به الحديث . وهو جسر ممدود على متن جهنم » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أنباء الآخرة كلها خارقــة للعادة .

منها اعادة الأجسام (١) ، وغير ذلك مما لم يعتد مثله .

---

(١) يقول الامام الغزالى المتوفى سنة ٥٠٥ هـ فى تهافت الفلاسفة : ان الفلاسفة انكرت البعث للأجساد وأنكرت النعيم والألم الجسـمانى ، واولت ماذكر فى الشرع من ذلك بأنه أمثلة ضربت لعوام الخلق ، لتفهيم ثواب وعقاب روحا نيين ، هما أعلى مرتبة من الجسمانيين . وقال : انهم فى ذلك مخالفون لاعتقاد المسلمين كافة . والامام الغزالى مــع قوله انهم فى ذلك مخالفون لاعتقاد المسلمين كافة ، يقول فى كتاب ميزان العمل : ان هذا القول هو اعتقاد طائفة الصوفية . ويقول فى كتاب المنقذ من الضلال : انه ارتضى أخيرا لنفسه مذهب المتصوفة . وهذا يعنى أن الامام الغزالى يقول مع الفلاسفة والمتصوفة بانكار بعث الأجساد كما يقول النصارى .

وقد يقول قائل : انه ارتضى مذهب المتصوفة كمذهب سلوك ، أى مذهب لايحمـل النفس على الحسـد والحقد والتكالب على شــهوات الجسد . وما كان يقصد أنه ارتضى مذهبهم فى انكار بعث الأجســاد .

وهذا هو الصحيح واللائق بالامام الغزالى ــ رحمه الله ــ وهذا ما يفهم من نص قوله فى « المنقذ من الضلال » : انى علمت يقينا : =

فمن انكر أن يكون الصراط جسر أرق من الشعر وأحد من السيف لمنع الاستقرار عليه ، فقد أبطل .

اذ ذلك اليوم يوم انخراق العادات . واذا جاز الخطور فى الهواء والمشى فى الماء ، اذا انخرقت العادة . فكيف لايجوز هذا ؟

وان منع انخراق العادة أصلا ، التحق بالبراهمة الذين ينكرون النبوات ، لكنهم ينسد عليهم باب اثبات المعجزات .

وكذلك الاعمال توزن يوم القيامة ، والاعمال فى حق المحدثين انما هى أعراض مكتسبة . والأعراض فى أنفسها لاتوزن لكنها تثبت فى صحائف تشتمل عليها فنون تلك الصحف ، ويخلق الله فى صحف الموفقين ثقلا ، فلا ترجح به . ويخلق فى صحف الأشقياء خفة تشول بها .

وكل ذلك يكون أمارة لما يلحق الموزون صحفه من الثواب والعقاب .

فصـــل

فى الثواب والعقاب

واحباط الاعمـال ، والـرد على المعتزلة والخوارج والمرجئة فى الوعد والوعـيد .

قال الإمام أبو المعالى : « الثواب عند أهل الحق ليس بحق محتوم ، ولا جزاء مجزوم » الى آخر قوله .

= أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى ، خاصة وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقهم أصوب الطرق ، وأخلاقهم ازكى الأخلاق . بل لوجمعوا عقل العقلاء وحكم الحكمـاء ، وعلـم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ، ليغيروا شيئا من سيرتهم وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خيـر منه ، لم يجدوا اليه سبيلا » ا هـ

قال المفسر أبو بكر بن ميمون رحمه الله: قد تقدم قولنا أنه لا واجب على الله . فاذا ثبت هذا علم أن الثواب منه فضل . لا اله الا هو . لأنه ـ جل وعز ـ لو طالب العبد بشكر نعمة من نعمه ، لاستوفى شكره تلك النعمة جميع عمله فى حياته .

ثم انه جل وعز اذا وعده الى مثاب معين فانه يثيبه لامحالة . وكذلك اذا وجه وعيده الى معذب فانه يعذبه لامحالة . لأن وعده ووعيده خبران صادقان ، يقع مخبرهما على وفقهما .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وذهبت المعتزلة الى ان الثواب حتم على الله . والعقاب واجب على مقترف الكبيرة اذا لم يتب عنها . ولا يجب العقاب عند الأكثرين وجوب الثواب . فان الثواب لا يجوز حطه » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هـــذه المسـالة مبنية على اصولهم فى التحسين والتقبيح بالعقل . فاذا بطل ذلك بطلت أقوالهم فى هذه المسالة ، وان ساعدناهم على التحسين والتقبيح جدلا ، قلنا : السيد اذا كان قد كان يقوم بمؤن عبده كلها ، والعبد يخدمه خدمة لايستبلغ فيها جهده ولا يعمها أوقاته ، فالعبد لايستحق على تلك الخدمة شيئا ، وكذلك المعظم المبجـل اذا كان يكـرم والده ، والوالد أيضـا يكرمه ، فلا يسـتوجب للولد على والـده منة (١) على مـا سـبق له اليـه من الاحسان . واذا كان هذا متصورا فى من يخدم مخلوقا مثله . فالعبـد الذى حفت به أنعم الله جل وعز لايستحق بعمله وخدمته ثوابا عليه .

---

(١) مؤنة : ص

وهو مستغرق فى آلائه ونعمه . واذا كان نعم العبد عوضا عن إنعـــام البارى عليه ، فكيف يستحق العبد عوضا عن ذلك ، وعلمه انمـــا كان عوضا عن انعام الله جل وعز ؟ ولو استحق العوض على العوض لاستحق البارى جل وعز على اثابة عبده عوضا ، حتى يكون العبد مكلفا فى الجنة . ونعم الله جل وعز اذا ريم عدها ، لم يحص ذلك العد ، كانعامه عليه بايجاده ، وانعامه عليه باحيائه ، وانعامه عليه بأن خلق العقل ، وانعامه عليه بأن هداه للاسلام . وهى النعمة العظمى ، وانعامه عليه بتسليم أعضائه وتصحيح ادراكاته . فكيف يستحق العبد أن يثاب على عمله ـ وهو منقض ـ ثوابا لا انقضاء له مترتبا على عمل هو عوض عن انعام ؟ هذا مالا يرشد العقل الى القول به .

****

قال الإمام أبو المعالى : « ويقال للمعتزلة : ان سلم لكـــم استحقاق الثواب ، فلم زعمتم : أنه يثبت على التأبيد » الى آخـــر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا كانت أعمال العباد كما قلنا شكر آلاء الله ونعمه ، وكانت الأعمال منقضية . فمن أين وجـــب أن يثبت ثوابها غير متناه ؟ فان قالوا : النعيم انما يكون هنيا خليا من الكدر ، اذ لم يحدد زواله . فيقال لهم عند ذلك : فمن أين وجب أن يكون الثواب هينا ، وقد كانت النعم التى وجبت على العباد شـكرها مشوبة بالمحن ؟ فكيف استحق ثوابها سليما من الكدر ؟

ثم البارى جل وعز مقتدر على أن يخلق فى نفوس المثابين غفله عن الزوال ، حتى ينالوا نعيمهم هينا الى أن يستوفوا مدتهم ، ثــــم يزيل ذلك ويرفعه .

ثم يقال لهم : فكيف وجب فى العقاب ان يتابـد والمعـاصى منتهية

منقضية وعادة العقلاء اذا بدرت بادرة من رجل الا يواصل معاقبته عليها دائما ، بل يوقع العقاب به مرة ، ويترك بعد ذلك . فاذا كان هذا حسنامن العقلاء ـ وهم المتضررون بوقوع البادرة ـ فكيف ذلك من أرحم الراحمين واكرم الأكرمين (١) .

---

(١) هذا الكلام حسن جدا من المفسر الكريم ، وهو ينفع فى الرد على القائلين بتناسخ الأرواح من المسلمين وغيرهم .

واعلم : أن النصارى يقرون ويعترفون بتناسخ الأرواح . ففى مقال للأنبا غريغوريوس ، أسقف عام الدراسات العليا اللاهوتية والثقافة القبطية والبحث العلمى ، المنشور فى « وطنى » فى ١٩٨٦/١٢/٢١ م بـ «مصر» يقول الأنبا غريغوريوس : أنا موجود الآن . فهل كنت موجودا قبل الآن ؟ وأين كنت ؟ ومن أين أتيت ؟ ويجيب على الأسئلة الثلاثة فى مقال طويل نذكر منه ما نصه :

« ان حكماء كثيرين على مدى التاريخ الانسانى اعتقدوا انه يمكن أن تكون للمولود حياة سابقة على ميلاده فى هذا العالم أو فى عـالم الروح .

وقد كان هذا الاعتقاد معروفا وسائدا فى مصر وفى الهند وفى بلاد الشرق عموما ، الشرق الاوسط والشرق الاقصى ، وربما من بلاد الشرق تسرب هذا الاعتقاد الى بلاد الغرب . ومن بين فلاسفة اليونان سـقراط وافلاطون وافلوطين ، بل ان فيثاغوراس الفيلسوف والرياضى المعروف « ٥٨٢ ـ ٥٠٧ ق . م » كان يقول عن نفسه انه تجسد من قبل خمس مرات على الارض وممن اعتقدوا به فى العصر الحديث نابوليون بونابرت فقد كان يعتقد انه هو بعينه الاسكندر الاكبر قد عاد للحياة على الارض من جديد .

ولقد ظهر هذا الاعتقاد واضحا فى سؤال تلاميذ المسيح لسيدهـم ومعلمهم عن المولود أعمى « يا معلم ، من الذى اخطأ ، هذا ، أم أبواه حتى ولد اعمى » « يوحنا ٩ : ٢ » ومما هو جدير بالانتباه ان المعلم =

... ...

= الاعظم لم يوبخ تلاميذه على سؤلهم لو أنه بدا سؤلا منطقيا . وانما اكتفى بالقول : « هذا اخطأ ولا أبواه حتى ولد أعمى ، وانما لكى تظهر فيه أعمال الله » « يوحنا ٩ : ٣ » وهو رد لايجب الاعتقاد السائد فى الشرق ولا ينفيه أو يلغيه .

وفى قيصرية فيلبس سأل المسيح له المجد تلاميذه « من تقـــول الناس انى هو ، انا ابن الانسان ؟ فقالوا : ان قوما يقولون انك يوحنا المعمدان ، وآخرين انك ايليا ، وآخرين انك ارميا أو أحد الانبياء » « متى ١٦ : ١٣ ، ١٤ » وهو جواب لايستقيم الا على هذا الاعتقاد السائد انه يمكن ليوحنا المعمدان فى ايليا وقد صعد فى العاصفه الى السماء فى مركبة من نار وخيل من نار « ٢ الملوك ٢ : ١١ » وكذلك القول فى ارميا وكان قد مات من زمن طويل مرجوما .

وجاء فى الانجيل للقديس متى « فى ذلك الوقت سمع هيرودس الملك بانباه يسوع ، فقال لخدامه : هذا هو يوحنا المعمدان قـد قام من بين الاموات . ولذلك تظهر أعمال القدرة فيه » « متى ١٤ : ١ » مـع انه ورد فى نفس الوضع من الانجيل عن هيدروس انه « أرسل فقطع رأس يوحنا فى السجن ، فجىء برأسه فى طبق .... وجاء تلاميذه فحملوا الجسد ودفنوه ثم ذهبوا وأخبروا يسوع » « متى ١٤ : ١٠ ـ ١٢ » . وجاء فى الانجيل للقديس مرقس « وسمع هيرودس الملك بيسوع ، اذ كان اسمه قد أشتهر ، فقال : هذا هو يوحنا المعمدان قـد قـام من بين الأموات ، ولذلك تجرى الايات بواسطته . لقد قال آخرون ان هـــذا هو ايليا وقال غيرهم انه نبى ... أما هيرودس فحين سمع قال : انـه يوحنا الذى سبق لى أن قطعت رأسه قد قام من بين الأموات » « مرقس ٦ : ١٤ ـ ١٦ » . وجـــاء فى الانجيـــل للقـــديس لوقـــا : « وقـد سـمع هيرودس المـــلك بكـــل مـــا كـــان يجـــرى على يـــديه فارتبك ، لأن قوما كانوا يقولون ان يوحنا قد قام من بين الاموات ، وقوما يقولون ان ايليا قد ظهر ، وآخرين يقولون أن أحد الانبيـــاء الاولين قد قام . فقال هيرودس : ان يوحنا قد قطعت أنا رأسه فمن هو الذى أسمع عنه مثل هذه الأمور ؟ وكان يبتغى أن يراه » « لوقـا ٩ : ٧ ـ ٩ » . =

... ...

=

والملاحظ أن المعلم الاعظم لم يرد على هذه الاقوال التى رددها التلاميذ نقلا عن الناس فى أرض فلسطين ، ولم يسفهها ولم يحكم على قائليها بالضلال كما فعل مثلا بالنسبة الى « الصدوقيين الذين ينكرون القيامة، الذين يقولون انه ليس هناك قيامة » اذ « قال لهم : قد ضللتم اذ لا تعرفون الكتب ولا قوة الله » « متى ٢٢ : ٢٣ ـ ٢٩ » ، « مرقس ١٢ : ١٨ ـ ٢٥ » ، « لوقا ٣٠ : ٢٧ ـ ٣٨ » .

ومهما يكن من أمر فمعطياتنا الدينية قد لا تسمح لنا أن نؤكد توكيدا قاطعا حقيقة هذا الاعتقاد ، ولكننا مع ذلك لا نملك أن نعترض عليه . وكل ما يمكننا أن نقوله انه اعتقاد قديم ووارد فى الكتاب المقدس ، وهو ليس اعتقادا غريبا ولاهرطقيا ، ولا يتعارض لاهوتيا مع عقائدنا المسيحية ومسلماتنا المستقرة . ولا يوجد نص دينى ينفيه ، خصوصا وأن أصحاب هذا الاعتقاد لا يزعمون انه أمر مفروض بالنسبة لكل انسان » .

الرد على النصارى :

لانسلم نحن المسلمين بتناسخ الأرواح . لأن الجسد لايخطىء بدون الروح ، والروح لاتخطىء بدون الجسد . فهما يتعاونان فى اكتساب الفعل . مثلهما كمثل المقعد والأعمى اللذان تعاونا معا فى افساد ثمر البستان ، والقادر الحكيم لأنه لايعيد الجسد الفانى مرة أخرى فى الحياة الدنيا فى شكلمولود جديد ، كذلكلايعيد الروح التى فنى جسدها الىجسد جديد . وهؤلاء الفلاسفة الذين يقولون بأن الجسد فيه خصائص حية ، كالراديو الذى يكون معدا لاستقبال الموجات . واذا مر الهواء على الجسد وخصائصه صالحة غير ميتة ، انتعش الجسد وتحرك . فالروح التى لبسته وحركته ليست جسما ولا جوهرا مجردا عن المادة ، وانما هواء مر على جسم فيه خصائص حية ، فانتعش الجسد . ولأنه انتعش ، ظن الناس أن الروح ردت الى الجسد وهى غير الجسد . والحق : أن خصائص الجسد تنبهت من رقدتها واستعدت لقبول الهواء . فصار الجسد منتعشا بالهواء ، وليست الروح غير الجسد بل هى الهواء الذى صادف الجسم الملائم له . وهذا يؤكده : تهوية الغرف ومرور الفاسد الذى يعكر المزاج ، ويبعث على الخمول والرقاد . وعلى العكس فان رائحة =

... ...

= الكولونيا والعطور وماء الورد تنعش الجسد وتجعله نشيطا . على قول هؤلاء الفلاسفة فى حقيقة الروح . يكون القول بتناسخ الأرواح لهوا وعبثا لأن الروح على مذهبهم ليست جسما حتى يحل فى أى جسد كان ، وليست روحا كأرواح الشياطين حتى تحل فى أى جسد كان . وعلى قول هؤلاء الفلاسفة تنتفى كرامات الأولياء من بعد موتهم . لأن الهواء لايدخل جسدا ميتا . لأن خصائصه المعدة لقبول الهواء قد ماتت . وهم يقولون : انه فى القيامة يحيى الله الجسد على هيئته التى كان عليها فى الدنيا ، ثم يمر الهواء عليه فيكون انسانا كاملا حيا متحركا مدركا واعيا . ويحاسب وينعم أو يعذب على حسب أعماله . وعلى قول هؤلاء الفلاسفة ينتفى السؤال فى القبر والنعيم أو العذاب فيه . لأن خصائص الجسد قد ماتت فلا يؤثر فيها هواء القبر وهؤلاء القائلون بهذا القول يفسرون أن الشهداء أحياء عند ربهم يرزقون بقولهم : هذا فى حكم المؤكد والمثبوت بصدقه وحصوله للشهداء . لأن الميت اذا مات ، وأحياه الله فى يوم القيامة . لايحس بطول مدة بين الموت وبين الحياة . وانما يقول : لبثت يوما أو بعض يوم ، لظنه قصر المدة . وعلى ذلك فاذا مات وقال الله عنه : انه حى يرزق . يكون كانسان غنى صاحب مال نام على فراشه ، واستيقظ فى الصباح ليجد ماله كما هو . أى أنه نام عن غنى ؛ واستيقظ عن نفس الغنى . فكذلك الشهيد يموت موتا كالنوم ، وهو ذو غنى لأن الله وعده به ، ووعده لايتخلف [راجع كتاب الروح لابن قيم الجوزية وكتاب الأرواح العالية والسافلة لفخر الدين الرازى]

... ...

وقول النصارى : ان فيثاغوراس تجسد خمس مرات على الأرض . يشبه قول جميل بثينة لعمته انه يونس بن متى . وليس هذا القول حجة لأننا لا ندرى المناسبة التى قيل فيها هذا القول . ربما يمزح أو ربما يقول لاعجابه بنفسه كما يقول التائب عن الخطايا : لقد ولدت من جديد . واذا سلمنا به على ظاهره ، فماذا عسى أن يقول النصارى فيمن يدعى أن المسيح كان بروح سقراط أو أفلاطون ؟ هذا يطعن فى ثبوته وهم لايشعرون . وقولهم : ان المسيح لم يوبخ التلاميذ على قولهم عن الأكمه هل هو المخطىء وبسبب خطئه ولد أعمى ، أم الخطأ من أبويه ،

فان قالوا : انما يحسن تابيد العقاب فى حق من علم الله انه لـو رده ، لعاد لما نهى عنه . فيقال لهم : هلا سلب منه عند استيفاء العقاب عليه ؟ وهذا مما لا جواب لهم عنه .

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يطالبون بـــه أن الثواب عندهم لايقع منه شىء فى دار الدنيا » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : يقال لهؤلاء : هلا عجل الله الثواب للطائعين ، ولم يؤخره عنهم ، لأن الثواب نعيم وانتجازه لهـم أحسن . وعادة العقلاء أن يحمدوا من انجز معروفه ، ويلوموا من أخـر ذلك مع القدرة عليه ؟

ثم ان العقاب قـد ينتجز منه شىء فى الدنيـا كالحدود التى هى عقوبة لمرتكب الذنب ـ اجماعا ـ واذا انتجز العقاب وهو آثم ، فلأن ينتجز الثواب الذى هو لذة : أولى .

فصـــــل

فى احباط الأعمال والوعيد

قال الإمام أبو المعالى : « ذهبـت الخـوارج الى أن من قارف ذنبا واحدا ، ولم يوفق للتوبة ، حبط عمله » الى آخر أقوالهم .

= وبسبب خطئهما ولد ابنهما أعمى ؟ والمسيح لم يوبخ لأن تناسخ الأرواح ممكن . قولهم باطل لان الشائع لـدى اليهود أن الخطايـا هى سـبب للعاهات . وهم استفسروا بسبب الشائع والمسيح صحح لهم اعتقاداتهـم وقولهم : أن هيرودس ظن أن المسيح يتحرك بروح أيلياء . فهذا ظـن وثنى كافر . وقولهم ان الناس قالوا عن المسيح انه اما يوحنا واما ايلياء واما ارمياء واما نبيا من الأنبياء القدمـاء . فهذا يـدل على اعتقاد ، لا أساس له من توراة موسى عليه السلام ، والمسيح لم يوافق على هـذا الاعتقاد .

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : هؤلاء يقال لهم : لم قلتم : ان الخلود فى النار ، يجب بزلة واحـــدة تحبط بهـــا جميع أعماله الصالحات ؟ وهذا خارج عن عادات العقلاء ، فان العبد اذا خدم سـيده عمره خدمة حسنة ، ثم بدرت منه سيئة واحدة ، فلا يحسن فى العـادة عند العقلاء أن تبطل جميع حسناته . وهلا كانت الحسنات على كثرتها تبطل السيئة الواحـدة ؟ كمـا قـال تعـالى : « ان الحسـنات يذهبن السيئات » [هود ١١٤] واذا كان الله جل وعز يبدل السيئات حسنات ، فى حق من اختاره الله تعالى . قال الله جل وعز : « فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات » [الفرقان ٧٠] فكيف يستجيز قائل : أن يقول : ان السيئات تبطل الحسنات ؟

ثم ان الطاعات قد اديت وثبت أداؤها . فلو كان الاصرار على الكبيرة مناقضا لها منافيا . لصحتها ، لكان حكم ذلك الاصرار ، حكم الردة ، لان الله جل وعز لم يثبت احباط الأعمال الا بها . قال الله تعالى : « لئن أشركت ليحبطن عملك » [الزمر ٦٥]

واحباط الأعمال بالردة بين ، لأن الايمان شرط فى صحة الأعمال ، واذا انتفى الشرط انتفى المشروط لامحالة .

واما ان نقول : ان الطاعة واحدة ، هى شرط فى طاعة أخرى لـم يفرضها الشرع شرطا لها ، كما جعل الوضوء شرطا فى الصلاة ، ممـــا لايصح القول به .

ثم اذا كانوا يقولون : ان الطاعة حسنة لنفسها ، فاذا أتى بهـــا استحق الثواب عليها ــ على رأيهم ــ وحسنها لايفارقها ، اذ هى صفة نفس عندهم . واذا تحقق لها الحسن دون الكبيرة فليتحقق ذلك لها أيضا مع الكبيرة ، لأن صفات الأنفس لاتزول بحال .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قالوا : مرتكب الكبيرة فاسق مخالف ، والجمع بين الثواب وبين صفة الفسوق متناقض ، فان الثواب يؤذن بالولاية ، والفسوق ينافيها » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : التناقض لايصح الا مع فرضه فى أمر واحد . واذا كان المطيع لله جل وعز يفعل الصلاة ثم يعصاه بالزنا ، فان طاعته فيما أطاع الله فيه ، لاتنقض عصيانه فيما عصا الله فيه ، بل هو مطيع عارف مؤمن .

ثم يقال لهم ماتقدم قبل من انكم اذا لم يكن ثم بد من الاسقاط ، فهلا كان الاسقاط فى حق الكبيرة حتى تذهبها الطاعات ؟

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وربما استدل أصحاب الوعيد بظواهر من كتاب الله ، ونحن نذكر أغمضها . ونرشد الى طريق الكلام عليه ، فما تمسكوا به قوله تعالى : « ومن يقتل مؤمنا متعمدا ، فجزاؤه جهنم خالدا فيها » [النساء ٩٣] الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ذكر عن ابن عباس انه قال : أريد بذلك من يقتله مستحلا قتله . واذا استحل قتله كان كافرا مكذبا لرسول الله ﷺ فى اخباره أن القتل حرام . والتعمد انما يكون على الحقيقة ، ممن يستحل القتل ويستجيزه ، وأما من يعلم أن القتل من أعظم الكبائر ، فلا يقدم عليه الا وهو رجل خائف غير حريص عليه ولا راغب فيه . ودليل ذلك : أن البارى جل وعز لما ذكر القصاص والتود ، لم يذكر الوعيد ، ولما ذكر الوعيد لم يذكر القصاص . وظاهر هذا يقضى أن الوعيد انما توجه للكافر المستحل الذى لم تأخذه أحكام الشريعة كما تأخذ المؤمن .

الا ترى أن الكافر المحارب لنا ، اذا قتل فلا يقضى بوجوب القصاص عليه ، لاننا غير متمكنين من ذلك . ثم الخلود وان كان ظاهرا فى التأبيد ، فليس هو نصا ، الا ترى أن الملوك يدعى لهم بتخليد الملك ، مع امتناع الخلد فى الدنيا . أرادوا بذلك الدعاء لهم باتصال ملكهم طويلا من العمر ، واذا كان هذا ظاهرا محتملا للتاويل ، لم يصح لقاطع بمعتقده ، أن يجعل هذا دليلا يستدل به على رايه ، لان كل ما يحتمل التأويل لايفيد القطع . ثم أن احتجاجهم هذا ، معارض لقول الله تعالى : « ان الله لايغفر أن يشرك به ، ويغفر مادون ذلك لمن يشاء » [النساء ١١٦] وهذا نص فى الموضع الذى ينازعون فيه . لان القتل وسائر المعاصى هى دون الشرك . وقد أخبر الله جل وعز أن يغفر لمن يشاء من عباده .

فان قالوا : أن هذا مشروط بالتوبة فكان التقدير ويغفر ما دون ذلك من التائبين . وهذا لا يصح من وجهين :

أحدهما : أن قبول التوبة واجب على الله تعالى ، واذا كان واجبا عليه ، لم يكن لتعلق المشيئة به بأى وجه .

والثانى : أنه تعالى فرق بين الشرك وغيره .

فعلم بهذا أنه لم يشترط التوبة لأن التوبة من الشرك تحبطه وتجبه .

هذا موضع قطع على ماسياتى بيانه فى باب التوبة ان شاء الله تعالى .

فصل

احباط الكبيرة لثواب الطاعات عند المعتزلة

قال الإمام أبو المعالى : « جماهير المعتزلة صاروا الى ان الكبيرة الواحدة ، تحبط ثواب جميع الطاعات وان كثرت . وذهب « الجبائى » وابنه الى أن الزلات انما تحبط ثواب الطاعات اذا أربت عليها » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم الكلام على جماهير المعتزلة . وهذا الفصل مفرع للكلام مع الجبائى وابنه . فهما لايرون أن الحسنات والسيئات توزن ، فأيهما كان الأغلب كان الحكم له .

ثم انهم اضطربوا فى استواء الحسنات والسيئات . فقال ابن الجبائى لايجوز وقوع ذلك ، اذ ليس الا جنة ونار ، فلا يصح لمن ساوت حسناته سيئاته الجنة . لأن ما بازاء حسناته من السيئات كان حقها أن يوجب له النار ، فاذا منعت السيئات من دخول الجنة ومنعت الحسنات من دخول النار ، ولا دار ثالثة هناك ، وجب أن يستحيل ذلك .

وكل ما ذكره باطل اذ لو كان الامر على ما قال ، لانبغى له أن لايثبت لعارف بالله مؤمن به كبيرة . اذ ليس فى الكبائر مايوازنها فى الأجر والثواب ، فكان حقه على هذا أن يبطل كل كبيرة بمعرفة الله تعالى . واذا لم يقل ذلك ، تبين انتقاض أصله ، ووهى نظريته .

ثم ان جاريناه وسلمنا له بالتحسين والتقبيح بالعقل ، قلنا : لايبعد فى العقل أن تكثر طاعات عبد ، ثم تصدر منه زلات ، فيعاقبه سيده عليها ، ثم يرده الى كرامته ويصرفه الى حضرته . هذا غير نكير فى عادات العقلاء .

ثم ما قالوه من وزن الطاعات والمعاصى يبطل بالتوبة . ألا ترى أن المحارب الذى أخاف السبيل وقتل المسلم وأخذ المال بغير الحق ، واستمر هذا منه ، ثم ندم على مافعل ، فان ذلك الندم والتوبة يحبطان ذلك ويزيلانه . وأين التوبة وبشارتها من جرمه وجرائره ؟

فصل

فى الفرق بين الصغيرة والكبيرة

قال الإمام أبو المعالى : **« فان قيل : قد رددتم ذكر الصغائر والكبائر فميزوا احد القبيلين عن الثانى » الى آخر قوله .**

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : المعاصى هى ماخولف فيها أمـر الله ونهيه . ولو تركنا والالتفات الى مخالفة أمـر الله ، لكان كل ذنب كبيرة التفاتا منا الى المعصى ـ جل جلاله ـ ألا ترى أن رجـلا منا [لو] مازح رجلا مثله فى حاله ومرتبته لم يكن ذلك مستقبحا ، ولو فعل ذلك مع الملك لكان ذلك عظيما . وكذلك لو عصـا الانسـان صاحبه فى أمر لهان ذلك ولم يعد كبيرا ، ولو كان ذلك العصيان حـق ملك كبير لاعتد عظيما ، لكن الشرع بين لنا أن لنا كبائر من الذنوب ومادونها . فقال تعالى : « ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه ، نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما » [النساء ٣١] وقال عـز من قائل : « الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش ، الا اللمم » (النجم ـ ٣٢) .

ولهذا انقسمت الذنوب الى كبائر وصغائر ، وهى فى حق من عصى بها كبائر ـ على ماتقدم بيانه ـ ونظير ذللك القرآن العزيز [فقد] ثبتت له الفضيلة علىالاطلاق ثم قد . ورد تفضيل السور ، كما ورد فى الثناء على أم القرآن ، من قوله عليه السلام : « وهى السبع المثـانى والقرآن العظيم الذى أعطيت » أو كتفضيل سورة الاخلاص بقـــوله عليه السلام : « انها تعـدل ثلث القرآن » وكمـا يحكم للانبيـاء قاطبة بالفضيله ، وبعضهم أعلى من بعض .

والذى تتميز به الصغائر من الكبائر أن يقال : كل ذنب لايحط العدالة ولايوجب رد الشهادة فهو من الصغائر . وايجاز القول : أن كل جريرة تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ، فهى التى تحط العدالة .

وكل جريرة لاتؤذن بذلك ، بـل تبقى حسن الظن بصاحبها ، فهى التى لاتحط العدالة . ويلتفت فى ذلك أيضا الى ما يسقط المروءة ، وان كان صغيرا فى قدره ، كرجل رأيته يسرق بصلة ، فان البصلة قدرهـا تافة ، ولكن القدر لايصدر من ذى مرؤة .

فصــل

فى من مات مصرا على المعصية

قال الإمام أبو المعالى : « من مــات من المــؤمنين على اصراره على المعاصى » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : مذهب أهل الحق ان أمره موكول الى الله ، فان تفضل الله عليه ورحمه ، فذلك بسعة رحمته ، وان عاقبه فذلك بعد له .

وذهب كثير من معتزلة بغداد ، الى أن العفو غير جائز ، وقالوا : حتم على الله أن يعاقب كل مصر على الايذاء . وهذا رد لعادات العقلاء فقد مدح العقلاء بالعفو والغفران والتجاوز عن المسلمين . وهــذا مع ما يلحقهم من التغير من اساءة من أساء اليهم . وحسن العفو من الله جل وعز الذى عم طوله وعظم احسانه ، ومن تعالى عن التضرر : أولى وأحرى .

وهؤلاء سلبوا عن البارى . جل وعز الافضال ، بأن أفعالهم عندهم فى الدارين ، الأولى والآخرة ، واجبة عليهم . ومن نفى الافضال عن الله جل وعز وسلب الطول عنه مع تمدحه جلاله به ، فقد خرج عن الدين لامحالة .

فصــل

فى الشــفاعة

قال الإمام أبو المعالى : « اذا ثبت جواز الغفران ، وقــد شهدت له شواهد من الكتاب والسنة لم نذكرها لشهرتها ، فيترتب على ذلك تشفيع الشفعاء ، وحط أوزار المجرمين » الى آخر قوله .

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : الشفاعة يؤمن بها أهـــل الحق ، لورود الآثار فى ذلك . وأما الذين أنكروا الغفران من الله جـل وعز فانهم منعوها . ومن جوز الصفح والعفو من الله جل وعز ابتداء لا يمنع الشفاعة . ومنهم من يمنعها مع مصيره الى تجويز العقل . وهذا نهاية فى الجهل ، لأنهـم اذا جوزوا الغفران . والشـفاعة تفضى الى الغفران ، فلم يمنعونها ؟

ثم من يرد الشفاعة لنا معهم طريقان .

أحدهما : أن نبطل عليهم التقبيح والتحسين بالعقل . ونلزمهم أن الرب تعالى يفعل ماشاء ، وان سلمنا لهم التقبيح والتحسين جدلا ، فانا نقول : كما تبتدىء الملوك بالصفح عن المذنبين ، كذلك أيضا يصفحون عنهم لشفاعات رجال ، وجهاء عندهم . وهذا غير منكر من عـادات العقلاء .

[فانه] لما عرض رسول الله ﷺ على « بريرة » حين اعتقت أن تبقى مع زوجها « مغيث » قالت له : أبامر منك يارسول الله ؟ قـال : « لا انما شافع » .

ولشهرة الشفاعة عند العقلاء ، قال الله تعالى : « من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها » [النساء ٨٥] وآحاديث الشفاعة كثيرة . منها قوله عليه السلام : « شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى (١) » وقال فى الشفاعة أيضا : « لاتحسبوها للمتقين ، وانما هى للخطائين المتلوثين من أمتى » وقال عليه السلام : « خيرت بين الشفاعة وبين أن يدخل شطرا من أمتى الجنة ، فاخترت الشفاعة فانها أشفى » (٢)

---

(١) رواه الترمذى والبيهقى .

(٢) المعنى فى رواية لأحمد هكذا : « خيرت بين الشفاعة أو يدخل نصف أمتى الجنة ، فاخترت الشفاعة لأنها أعم وأكفى . أترونها للمتقين ؟ لا . ولكنها للمتلوثين الخطائين » .

ومازال المسلمون قبل ظهور البدع يسمون محمدا ﷺ شفيع الأمة .

واذا كان الأطفال الذين لم يبلغوا الحلم يشفعون لآبائهم ، فاحرى واولى أن يشفع فيهم هاديهم الى سواء الطريق ، ومرشدهم الى دار السلام .

ثم كان المسلمون مجمعين على الدعاء الى الله جل وعز فى أن يرزقهم الشفاعة ، وكان ذلك فى العصور الماضية . وفيما تقدم ذكره دليل على أن الشفاعة لاتختص برفع الدرجات دون حط السيئات. لتنصيص الأخبار على ذلك ، ولم ينكر منكر فى الصدر الأول على عاص ، يدعو الله جل وعز فى أن يشفع فيه نبيه .

بــــاب

فى الأســماء والأحكام

فصــــل

فى معنى الايمــان

قال الإمــام أبو المعالى : « اعلموا : أن غرضنا ـ أدام الله عزكم ـ فى هذا الفصل ، يستدعى ذكر حقيقة الايمان . وهذا مما اختلفت فيه مذاهب الاسلاميين » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اما الخوارج فانهم جعلوا الايمان هو الطاعة والكفر هــو المعصية . وتابعهـم على ذلك كثير من المعتزلة . ثم اختلفوا بعد ذلك فى تسميه النوافل .

وصار أهل الحديث الى أن الايمان معرفة بالجنان واقرار باللسان وعمل بالأركان . وذهب بعض القدمــاء الى أن الايمان معرفة بالقلب واقرار بها . وذهبت الكرامية الى أن الايمان هو الاقرار باللسان فحسب ومضمر الكفر اذا أظهر الايمان مؤمن حقا عندهم ، مع أنه يســتوجب الخلود فى النار ولو أضمر الايمان ولم يتفق اظهاره منه فليس بمؤمن وله الخلود فى الجنة .

والذى ارتضاه الأئمة : أن الايمان هو التصديق . والتصديق : على الحقيقة هو كلام النفس ، لكن هذا الكلام لابد من أن يصحبه علم يكون المكلف مخبرا عن صحة تعلق العلم بالمعلوم . فذلك هو الايمان .

واعلم : أننا اذا قلنا : نحن نؤمن بالله ، فليس كقولنا : نحن نعلم

الله . لأن علمنا بالله متعلق به ـ جل وعز ـ وليس ايماننا متعلقا به ، لأن الايمان معناه التصديق كما قلنا . والذى يصدق هو الخبر ، وذات الله جل وعز لايتعلق بها التصديق ، اذ ليست خبرا . فلا بد من فرض خبرين فى النفس : أحدهما : الخبر عن تعلق العلم بالمعلوم . والثانى : خبر مصدق لذلك الخبر عن تعلق العلمبالمعلوم ، لابد منهذا ، فقفعليه . فانه مما لم تذكره الأئمة وترجح رأى الأئمة على سائر الآراء المتقدمة لأنهم أقروا الايمان فى الشرع على ماهو عليه فى اللغة . فكما هو فى اللغة تصديق ، كذلك هو الشرع تصـديق ، قال الله تعـالى : « وما أنت بمؤمن لنا ، ولو كنا صادقين » [يوسف ١٧] أى بمصدق لأن النبى ﷺ خاطبنا بلغة العرب . ولم يغيرها عن موضعها ولاحرفها عن مكانهـا قال الله تعالى : « انا أنزلناه قرآنا عربيا » [يوسف ٢] والفاسق عنـد أهل الحق مؤمن ، لأنه مصدق بالشرع . ألا ترى أن أحكام الشريعـة تلزمه ، فيؤمرون بالصلاة وتؤخذ منهم الزكاة ويسهم لهم فى المغانم ، ويدفنون فى مقابر المسلمين ، ويصلون عليه . وذلك كله يؤذن بأنـه واحد منهم . وكما نسميه عارفا بالله كذلك نسميه مؤمنا به . ومحـال أن يقال : هذا عارف بالله غير مؤمن به ، وأما من جعل الطاعات ايمانا ، فان الرد عليه أن المؤمنين أجمعوا على أن الطاعات شرطها تقـدم الايمان ، فلو كانت الطاعات ايمانا ، لأدى ذلك الى أن يكون الشىء شرطا فى نفسه . وأما قوله تعالى : « وما كان الله ليضيع ايمانكم » [البقرة ١٤٣] وقولهم : ان المراد بها الصـلوات المؤدات الى « بيت المقدس » فنقول لهم : المراد بها : وما كان الله ليضيع تصديقكم نبيكم فيما أخبركم به من الصـلاة الى القبلتين . وان اسـتدلوا بقوله عليـه السلام : « الايمان بضع وسبعون شعبة ، أولها شهادة أن لا اله الا الله ، وآخرها اماطة الأذى » فـان هـذا الخبر خبر آحـاد ولا يحتج به فى القطعيات . ثم يقال لهم : هذه سميت ايمانا ، لأنها تدل على الايمان .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : ماقولكم فى زيادة الايمان ونقصانه » ؟ الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن الايمان هو التصديق ، والتصديق أمر واحد . واذا كان واحدا لم يقبل النقص ، ثم الزيادة أيضا لا تصح فيه ، لأن ايمانين بالله لايجوز أن يجتمعا فى وقت واحد ، لأنهما مثلان ، والمثلان لايجتمعان . وانما يصح فيه تقدير الزيادة والنقصات ، اذ حمل على الطاعة سرا وعلنا . وقد مال الى ذلك « القلانسى » (١) من أصحابنا ، ولكن الأئمة لاتؤثره .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : أصلكم يلزمكم أن تكون منهمك فى فسقه كايمان النبى ﷺ قلنا : النبى ﷺ يفضل من عداه باستمرار التصديق له » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : النبى ﷺ بما اصطفى واختير وعصم ، يستمر له التصديق ولاتطرأ عليه الغفلات . والتصديق عرض لايبقى وقتين ، فاذا وجد فى واحد منا ، وعدم فى ثانى حال لطرور غفلة أو اضطراب . والنبى عليه السلام حتى يستمر له ذلك ، لاينعدم الايمان فى حقه ، الا الى مثله ، لا الى ضده . فيثبت له أعداد من التصديقات ، لاتثبت لغيره ، وكذلك حق المطيع ، لأن طاعته تذكره بايمانه ، فتكون أعداد ايمانه كثيرة ، اذ لابد للمطيع من استصحاب الايمان عند عقد طاعته ، فان ورد فى الايمان الزيادة والنقصان ، فعلى هذا الوجه .

* * *

---

(١) أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسى ، توفى فى حدود سنة ٣٣٥ هـ

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : قد أثر عن سلفكم ربط الايمان بالمشيئة . وكان اذا سئل الواحد منهم ، قال : انى مؤمن ان شاء الله ، فما محصول ذلك » ؟ الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الايمان مشاهدة باطنة للانسان يحسها ويدركها ، كما يدرك صحته وسقمه وجوعه وعطشه . فلا يجوز التشكك فيه . وانما يرجع التشكك الى مايوافى عليه المكلف ، وهو الايمان فى الخاتمة . فهى المقصود بالتشكك فيه ، اذ هو غيب . ولا يعلم .

وقد يحتمل ألا يكون هذا على التشكك ، لكن على الذكر ، بذكر مشيئة الله تعالى . كما قال جل وعز . « لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين » [الفتح ٢٧] فهذا خبر صدق من الله تعالى يقين ، ثم قيده بالمشيئة . وقد يحتمل أن يكون ذلك على طريق الخوف والتقوى ، كأنهم حذروا وان كانوا مؤمنين ألا يبلغوا من تلك الغاية ، خشية وتقوى .



فى التـــوبة

قال الإمام أبو المعالى : « التوبة فى حقيقة اللغة : الرجوع يقال : تاب وناب وأناب ، اذا رجع » الى آخر قوله ٠

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : تاب وأناب انما يطلقان فى التوبة من الذنب ، ألا ترى أن التائب اسم مدح وكذلك المنيب ٠ قــال الله تعالى : « التائبون العابدون الحامدون » [التوبة ١١٢] « لكل عبد منيب » [ق ٨]

وأما ثاب فانه الرجوع على الاطلاق ، ولايختص برجوع عـــن ذنب ٠ يقال : ثاب الرجل الى اهله اذا رجع اليهم ٠

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « واذا اضيفت التوبــة الى العبد أريد بها رجوعه من الزلات الى الندم عليها » الى آخر قوله ٠

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من أسماء الله جل وعـــز التواب ٠ والمراد به : رجوعه بآلائه ونعمه على عباده ٠ ومن آلائه ونعمه عليهم : خلق التوبة لهم ٠ فان نعمه ـ جل وعز ـ نعم الدنيا والآخرة ، فكما يفضل عليهم فى دنياهم بتسليمه لهم من الآفات والعاهات ، واجرائه الأرزاق عليهم ، فكذلك ينعم عليهم نعما تؤديهم الى النعيم الخالـــد

والثواب المقيم ، بخلق الايمان لهم وما يتبعه من الطاعات ، ومن أجلها التوبة ، لأنها تنزل منزلة الايمان .

وذلك أن الايمان يجب ماقبله من الكفر والمعاصى ، وكذلك التوبة تمحو ما قبلها من المعاصى .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : حرروا عبارة فى حقيقة التوبة على اصطلاحكم قلنا : التوبة هى الندم على المعصية ، لأجل مايجب الندم له » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الندم يتعلق بما مضى تعلق الارادة بما يستقبل ، والندم يصحبه الأسف والحزن على مافات . لابد من ذلك . وفيدت التوبة بقولهم : لأجل ما يجب الندم عليه تحرجا من تارك الذنب من أجل مضمونة فى جسمه . فذلك لايسمى توبة ، لأنه لم يقصد به الندم على ذلك الذنب الذى عصى به مولاه .

ولابد للنادم أن يكون حزينا على ما مضى من عصيانه ، ومحال أن يندم عليه وهو به فرح مسرور ، ثم ان التوبة قد يصحبها فى بعض الأحوال العزم على ترك معاودة الذنب ، أو لا يصحبها فى بعض المواضع . الا ترى أن من زنى ، واعترته آفة ، بآلة الزنا . وسعى فى الأرض بالفساد ثم فقد الآلة التى يسعى بها . أو قذف المحصنات وفقد الآله التى يتكلم بها ، فان هؤلاء لايحتاجون الى العزم على ترك المعاودة ، اذ هم غير متمكنين منها ، وأما من كان متمكنا من معاودة الذنب ، فلابد له من أن يقارن ندمه العزم على المعاودة ، اذ لو كان موطنا نفسه على المعاودة ، لم يكن تائبا بمجرد كونه تاركا للذنب ندما .

قال رسول الله ﷺ : « الندم توبة » فالتوبة لابد فيها من القصد

الى امتثال أمر الله جل وعز فلا يكون التائب تائبا بمجرد كونه تاركا للذنب ، لان العاصى قد يترك الذنب سآمة ومللا ، فلا يسمى تائبا من حيث لم يتركها لحق الله جل وعز .

فصـــل

فى قبول التوبة

قال الإمام أبو المعالى : « لايجب على الله تعالى قبول التوبة عقلا . واطبقت المعتزلة على ان قبول التوبة حتم على الله « تعالى الله عن قولهم » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا بطل ذلك الأصل العام ، بطل هذا الخاص . ثم نقول لهم : إن سامحناكم فى التحسين والتقبيح . فالعقلاء يختلفون فى الرجوع الى من أحسنوا اليه وأساء اليهم . فمنهم من يقبل إعتذاره ويرجع اليه ، ومنهم من لايقبل ذلك . وكلا الامرين مستحسن عندهم . وليس فيهم من يوجب قبول اعتذار المعتذر ، الا أن اختاره المساء اليه .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « والذى يشهد لذلك من السمع : اجماع الأمة على الرغبة الى الله تعالى فى قبول التوبة ، والخضوع له والابتهال اليه بقبولها . ولو كان قبول التوبة حتما ، لما كانت الرغبات والالحاح فى الدعوات » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : معنى هذا صحيح لأن الواجب المتعين عقلا ، لا يتطلب بالرغبة . الا ترى ان عاقلا لايدعو الى الله جل

وعز فى كون الجوهر متحيزا ، وقد وجب له التحيز ، ولا فى كــون العلم موجبا لكون العالم عالما ، لأن ذلك أمر واجب .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : وما قولكم فى قبول التوبة سمعا ؟ هل ثبتت قطعا أم لا ؟ قلنا : لم يثبت ذلك قطعا ، بل هو مرجو مظنون » الى آخر الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من تمام خوف الخائف ووجل الواجل اذا تاب وأقلع عن الذنب الا يكون واثقا بقبول توبته ، لكنــه يرجو ذلك ويظنه . فيكون ذلك ادعى الى استقامة الأسيف على الذنب . وكل ما ورد من ذلك فى القرآن ، فانه محتمل كقوله تعالى : « وهو الذى يقبل التوبة عن عباده » [الشورى ٢٥] ولعل هؤلاء معينون عند الله تعالى ، لأن العموم لا صيغة له .

فصــــل
فى وجــوب التوبة

قال الإمام أبو المعالى : « التوبــة واجبة على العبد (١) لايدل على وجوبها عليه عقل » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قــد تقــدم أن الوجوب متوقف على الشرع . والدليل الشرعى القطعى فى هذا اجماع الأمة على وجوب الندم على الزلات . ثم ظواهر القرآن دالة على الوجوب ، كقوله تعالى : « وتوبوا الى الله جميعا أيها المؤمنون لعلكم تفلحون »

---

(١) على العبد : ط

[النور ٣١] وكقوله تعالى : « ياايها الذين آمنوا . توبوا الى الله توبة نصوحا » [التحريم ٨]

ثم ان المعاصى تنقسم الى ما لاحق فيها الا لله . وتلك تصح التوبة عنها بتركها والندم عليها . ومنها مايتعلق بحق الآدميين . ثم ذلك ينقسم . فمنه مالا يصح الندم عليه دون الخروج عن حق الآدمى كالذى يغصب مالا لرجل ، فانه لاتصح توبته عن الغصب حتى يسلم ذلك المغصوب الى صاحبه ، وأما مايصح توبته منه دون توفية حق الآدمى ، فهو كالقاتل تصح توبته ، وان لم يسلم نفسه للقود ، لأن قتله معصية ، ومنع الولى من القصاص معصية أخرى ، فتصح التوبة عن احدى المعصيتين ، فتبقى الثانية يؤخذ بها .

فصل

فى التوبة عن بعض الذنوب

قال الإمام أبو المعالى : « من احتقب اوزارا أو قارف ذنوبا صحت توبته عن بعضها ، مع الاصرار على بعضها وذهب « أبو هاشم » ومتبعوه الى ان التوبة لاتصح الا مع الانكفاف عن جميع الذنوب »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : وهذا (١) الذى قالوه حقا خروج عن عادة العقل ، وترك لموجب الشرع ، فان من بدرت منه بوادر فلا يلزمه أن يتنصل عنها كلها ، وان تنصل عن بعضها حسن ذلك . الا ترى أن من غصب أموالا لرجل ، لها غبطة ، ثم كسر له فى أضعاف غصبه قلما ، لا بال له . ثم اعتذر له عن غصوبه ، ولم يعتذر له عن كسر القلم ، فان العقلاء لايقولون : ان اعتذاره عن ذلك كله غير مقبول .

---

(١) قال المفسر : سقط

ثم أن الكافر ان أسلم وصحت توبته عن كفره ، واستصحب معصية واحدة من معاصية ، فلا محالة فى أن اسلامه يحط ما كان من كفـــره وذنوبه .

ورأى « أبو هاشم » أنه فى حال اسلامه ملتزم بكفره . وهـــذا خروج عن اجماع المسلمين ، فان تعلق وقال : الذنب انما تجب التوبة منه لقبحه ، وذلك يعم كل ذنب فلا يصح الندم على ذنب قبيح مع الاصرار على قبيح آخر ، وهذا يرد عليه بما سبق : ان الشىء لايقبح لنفسه ، وانما يقبح بالشرع . وكما قالــوا : ان الذنب قبيح ، كذلك قالوا : ان الطاعة حسنة . فلا قالوا لا يصح طاعة حسنة ، مع ترك طاعة حسنة .

فصـــل .
فى تجديد الندم

قال الإمام أبو المعالي : « من ندم على سيئة ووقع الندم توبة عنها ، على شرائطها . **ثم ذكر السيئة . فقد قال « القاضى » يجب عليه تجديد الندم عليها كلما ذكرها » الى آخر قوله .**

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : لما كانت التوبة واجبـــة على العبد ، ثم انه أدى ذلك الواجب ، ثم ذكر الذنب . فان « القاضى » يقول : يجب عليه تجديد الندم . « والامام » يقول : يجوز أن يصرف عنه اذا ذكره ولايكون باضرابه عنه مبتهجا به . وقول « القاضى » أولى . الا ترى ان الكافر اذا أسلم ثم تذكر كفره بعد اسلامه فانه يجب أن يندم عليه لامحالة . فكما يجب ذلك عند تذكر الكفر ، يجب أيضا عند تذكر الذنب .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : لو اطاع العبد ثم ندم على الطاعة ، فما قولكم فيه ؟ قلنا : لايتصور من العارف بالله تعالى أن يندم على طاعته »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : وطاعة العبد هى زاده الى الدار الآخرة والمتقاضية له شرف المنازل ، فكيف يصح أن يندم عليها من حيث هى توبه ووسيلة الى علو الدرجات ؟ فان وقع الندم فلم يقع من حيث هو طاعة وانما وقع من أمر أضر به .

وذكر عن « القاضى » أن التائب عن الذنب النادم عليه ، اذا ذكر الذنب وجب عليه تجديد الندم ، ولو لم يجدد ندما كان ذلك معصية جديدة ، والتوبة الأولى قد حصلت صحيحة ، لأن العبادة الماضية لايؤثر فيها شىء بعد انقضائها . وقال : انما يجب تجديد الندم على تلك السيئة التى هى تركك للندم ، ورأى « الامام أبو المعالى » أن هذا ليس من القطعيات ، ولكنها من مسائل الاجتهاد والاحتمال .

* * *

فصل

هل ايمان الكافر توبة ؟

قال الإمام أبو المعالى : « الكافر اذا آمن بالله تعالى ، فليس ايمانه توبة من كفره ، وانما توبته ندمه على كفره » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن الايمان هو التصديق ، وانه مصاحب للعلم ، وتقدم أن الندم يتعلق بما مضى ، فلو كان الايمان هو التوبة ، لكان هذا انقلاب الأعيان . ولا فرق بين

انقلاب الايمان ندما ، وبين انقلاب القدرة علما . ولابد مع الايمـــان من الندم على الكفر . ثم الكفر وما اقترن به من المعاصى ، ينحـــط بالايمان . وهذا متطوع به ، وأما انحطاط المعاصى بالتوبة فامر مظنون غير مقطوع به .

فصــل

فى توبة العائد للذنب

قال الإمام أبو المعالى : « من تاب وصحت توبته ثم عاوده الذنب (١) ، فالتوبة الماضية صحيحة » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : التوبة طاعة من الطاعات والطاعات لا يحبطها الا الكفر فاذا عصى الله بعد توبته لم تقدح هذه المعصية فى التوبة التى استتمت شرائطها وعلى معاود الذنب بعد التوبة تجديد توبة أخرى .

---

(١) ثم عاوده الذنب : ط



باب

القول فى الامـــامة

قال الإمام أبو المعالى : « الكلام فى هذا الباب ليس من أصول الاعتقاد ، والخطر على من يزل فيه ، يربى على الخطر على من يجهل أصله » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الذى اضطر المتكلمين الى رسم الامامة فى الاعتقاد : « الامامية » الذين زعموا : أن الخليفة بعد رسول الله ﷺ هو على رضى الله عنه وان من تولاها دونه ، فانه ظالم له . وهـذا قدح منهم فى اجمـاع المسلمين ، وطعن فى الصحابة رضى الله عنهم .

ثم ان المختلفين فيها يضر بهم : التعصب حتى يخرجهم عن درك الحق ، ويضر بهم أيضا : أنهم يعتقدون مسائل الاجتهاد التى لاتلحق بالقطعيات من القطعيات .

والكلام فى الامامة يستدعى بيانا فى الأخبار ومراتبها ، لأن الامامة مستندة اليها .

فصـــل

فى تفاضـيل الأخبار

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : اذكروا حقيقة الخبر أولا ثم فصلوه . قلنا : الخبر ما يوصف بالصدق أو الكذب » الى آخـر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من الأئمة من لايرى مثل هذه الحدود ، لأن حكم الحد أن يكون لفظا يخص أنواع المحدود ، كما تقول فى حد العلم : انه معرفة المعلوم على ماهو به . فهذا أيضا يحصر جميع العلوم ، وأما مثل هذا فانه تقسيم لاحد . ومن أبى أن يكون هذا حدا ، قال : الخبر : هو الوصف . ثم ان ضروب الكلام من أمر ونهى وغير ذلك لايتطرق اليه الصدق والكذب ، وانما يتطرق الصدق والكذب الخبر .

واعلم : أن كون الخبر صدقا وكونه كذبا ، راجعان الى نفس الخبر لأن حقيقة الخبر الصادق : ماوافق مخبره . وحقيقة الخبر الكاذب : مالم يوافق مخبره .

ثم من الأخبار ما يعلم صدقه قطعا وذلك منقسم الى ما يعلم بضرورة والى مالا يعلم بدليل قاطع ، كخبر التواتر [فان] هذا نعلم صدقه قطعا . وكاخبارنا عن حدوث العالم [فان] هذا خبر صدق ، علمنا صدقه بالدليل . وكذلك نعلم بالضرورة كذب الخبر ووجود المحال ، ونعلم بالدليل كذب الخبر بقدم العالم (١) .

---

(١) هذا بحث كتبته من سنين مضت ، وعثرت عليه مصادفة أثناء تحقيق هذا الباب ، فرأيت وضعه هنا للفائدة : جمهور الفلاسفة ـ الا أفلاطون وجالينوس ـ ذهبوا الى القول بقدم العالم ، وأنه لم يزل موجودا مع الله ، مساوقا لوجوده ، ومعلولا له غير متأخر عنه بالزمان ، وأن تقدم البارى عليه هو تقدم بالذات لا بالزمان . وقال أفلاطون : « كل مايحدث فهو يحدث بالضرورة عن علة ، والعالم حادث قد بدأ من طرف أول ، لأنه محسوس ، وكل ماهو محسوس فهو خاضع للتغير والحدوث . وله صانع » ويرى أرسطو أن الله والعالم شىء واحد . فالله متحرك ساكن والأفلاك تتجه اليه فى حركته . كقطب الرحا ، والرحا . فانها تدور . وما فى الوسط ثابت وساكن . وما فى وسط الرحا ، =

... ...

= والرحا موجودان معا . والفارابى وابن سينا ، قالا مع أرسطو بقدم العالم ، ولكنهما مع ذلك يقرران أن العالم مخلوق لله بطريق الفيض . والخلاف يرجع الى أنه هل العالم موجود بعد العدم ، أم ليس كذلك ؟ قال المتكلمون بالاول ، وقال الفلاسفة بالثانى . والامام أبو حامد الغزالى ٥٠٥ هـ قال : ان الفلاسفة يكفرون ، ويجب قتالهم ، وقتال من يعتقد بقولهم فى قدم العالم . وذلك لخروجهم على اجماع المسلمين . قال ذلك فى كتابه التهافت . وقال فى كتابه فيصل التفرقة : « ولو أنكر ماثبت بالاجماع فهذا فيه نظر ، لأن معرفة كون الاجماع حجة قاطعة ، فيه غموض ، يعرفه المحصلون لعلم أصول الفقه » أى أنه لايكفر الفلاسفة بدليل الخروج على اجماع المسلمين . ثم فى كتبه مايدل على حبه للفلاسفة وميله اليهم . فابن رشد يقول عنه فى فصل المقال : « هو مع الاشاعرة أشعرى ، ومع الصوفية صوفى ، ومع الفلاسفة فيلسوف . حتى أنه كما قيل :

يوما يمانى ، اذا لاقيت ذا يمن   وان لقيت معديا فعدنانى »

والغزالى مضطرب فى حكمه ـ كما ترى ـ ونرى نحن أن الذى يقول بقدم العالم : كافر . سواء كان العالم بالفيض صادرا عن الله ، أو بالعلة الغائية للحركة . لأن القرآن بين أن الله كان ولم يكن شىء معه ، ثم خلق العالم . ومخالفة النص القرآنى المحكم : هى كفر . قال تعالى : « ان ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ، ثم استوى على العرش . يغشى الليل النهار يطلبه حثيثا . والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره . الا له الخلق والأمر . تبارك الله رب العالمين» [الأعراف ٥٤]

وفى التوراة : « فى البدء خلق الله السموات والأرض » أى كان أولا ، ثم خلق « وكانت الأرض خربة وخالية وعلى الوجه الغمر ظلمة ، وريح الله يرف على وجه المياه . وقال الله : ليكن نور ، فكان نور ...» الخ . وبعدما عدد الكاتب ماخلق الله فى الأيام الستة . قال : « هذه مبادىء السموات والأرض حين خلقت » [تك ١ : ١ الخ] وهذا يدل على ان المخلوقات من الله هى عن عدم . وليست عن فيض منه ـ والفيض يدل على قدم العالم ـ ، ولا عن علة غائية . =

... ...

=

مسألة نفى الفلاسفة علم الله بالجزئيات

والقائلون بقدم العالم يلزم على مذهبهم أن الله لايعلم الكليات ولا الجزئيات . وهذا لا جدال فيه . فانه لازم عليهم . فان أرسطو لما قال : ان الله والعالم شيء واحد ، والعالم يدور حول الله والله والعالم وجدا معا في وقت واحد . وان كان الله هو المحرك للعالم . يلزم على قوله هذا . أن الأفلاك لاتعلم عن الله شيئا ، لأنها مشغولة بحركتها ، والله لايعلم عن الأفلاك شيئا . لأنه مماثل لها . ولذلك قال أرسطو : « ومعقوله ـ أى معقول الله ـ ذاته . لاشيء آخر ، فانه فعل محض لايتاثر عن غيره . فاذا عقل غيره فقد عقل أقل من ذاته وانحطت قيمة فعله . فان من الأشياء ، ما عدم رؤيته : خير من رؤيته . فالعاقل فيه والمعقول والعقل واحد » ومعنى قولة هو : أن الله لايعلم العالم ولا يعنى به فيدل هذا النص على أن أرسطو ينفى العلم مطلقا ، سواء بالكليات أو بالجزئيات .

وابن سينا والفارابى ، قالا مع أرسطو بقدم العالم ، ولكنهما مع ذلك يقرران أن العالم مخلوق لله بطريق الفيض . ومن يفهم طريقة الفيض يفهم مذهبهما فى علم الله . ويفهم أنه هو نفس مايفهم من كلام أرسطو . لأنهما قالا يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات .

ومجمل نظرية الفيض يحكيها الأستاذ عمر الدسوقى فى كتابه أخوان الصفا : نقلاً عن قصة الفلسفة اليونانية هكذا : « أن لهذا العالم ظواهر جمة . وهو دائم التغير ، ولم يوجد بنفسه بل لابد له من علة سابقة هى السبب فى وجوده . وهذا الذى صدر عنه « واحد » غير متعدد وهو أزلى أبدى قائم بنفسه . ولسنا نعلم عن طبيعة هذا الخالق الا انه يخالف كل شيء ، ويسمو على كل شيء . ولما كان الله فوق العالم ، وهو غير محدود ، فلا يمكنه أن يخلق العالم مباشرة والا اضطر الى الاتصال به ، مع أنه بعيد عنه لاينزل الى مستواه . ولما كان واحدا ، فلا يمكن ان يصدر عنه العالم المتعدد ، ولا يستطيع أن يخلق الله العالم لأن الخلق عمل أو انشاء شيء لم يكن . وذلك يستدعي التغيير في ذات الله والله لايتغير . فتقررهذه النظرية امرين متناقضين : أحدهما : أن الله علة =

. . .   .

= العالم وسبب وجوده . وثانيهما : أن الله فوق العالم ولايستطيع أن يتصل به ويخلقه . فكيف فسرت هذا التناقض ووفقت بين الرأيين ؟ لم تلجأ الى المنطق والفلسفة ، وانما لجأت الى الشعر والتمثيل والاستعارة . فقال أفلوطين : « ان تفكير الله فى نفسه وكما له ، نشأ عنه فيض . وهذا الفيض صار هو العــالم . وكما يبعث اللهيب ضوءا ، والثلج بردا ، كذلك انبعث من الله شعاع ، كان هو العالم » .

وبهذا خرج « أفلوطين » من المأزق المنطقى بعبارات شــعرية . وعلى ذلك يكون الكون قد انبثق من الله انبثاقا طبيعيا بحكم الضرورة . ولكن ليس فى هذه الضرورة ، أى معنى من معانى الاضطرار والالزام ، وليس فى الخلق معنى الحدوث ، وليس يقتضى تغيرا فى ذات الله .

ولما كان كل كائن قد تفرع هكذا من الواحد الأول ـ الله ـ فهــو يميل بفطرته الى العودة الى أصله ومبعثه الذى كان صدر عنه ، ولا ينفك يحاول أن يصل اليه . أما ذلك المصدر الأول فمستقر فى نفسه ، مكتف بها ، لايتصل بما تفرع عنه من أشياء . وهذه الكائنات التى صــدرت عن الله تكون سلما نازلا من درجات الكمال . فكل شىء أقل كما لا ممــا فوقه ، ويستمر التناقض فى الكمال حتى ينعدم الكمال فى آخر السلم انعداما تاما ، حيث يتلاشى النور فى الظلام .

وأول شىء انبثق من « الواحد » هوالعقل . وهذا العقل لــه وظيفتان : التفكير فى الله ، والتفكير فى نفسه . ومن العقل انبثقت نفس العالم ، ولها ميلان : فتميل علوا الى « الواحد » وتميل ســفلا الى الطبيعة . وقد انبثقت منها النفوس البشرية التى تسكن هذا العالم . فنفس العالم ـ العقل ـ تنتمى الى العالم الروحانى الالهى . ومع أنها ليست جثمانية فى ذاتها ، الا أنها تميل الى الأشياء الجثمانية ، فتنظر اليها .

ومن هذه النفس الأولى ، خرجت نفس ثانيــة ســماها أفلوطين بالطبيعة . وهذه النفس الثانية هى التى تشترك وحدها مع العــالم المادى ، كما تمتزج نفوسنا مع جسومنا . وهذه النفس الأخيرة ـ التى =

= هى عبارة عن النفوس الجزئية الموزعة على الكائنات ـ هى أدنى مراتب العالم الروحانى ، ويليها مباشرة المادة ، التى هى أبعد الكائنات عن الكمال .

ويقول أفلوطين : إن المادة هى مصدر التعدد ، وهى سبب الشرور ، لأنها عبارة عن العدم ، والعدم أشد درجات النقص ، والنقص هو شر . واذن فالمادة هى منشأ الشرور جميعا ، وغاية الحياة : التحرر من ربقة المادة » أ هـ

واعلم ان « أفلوطين » غير « أفلاطون » و « أفلوطين » ولد بأسيوط فى سنة مائتين وخمسة من الميلاد . ونظريته فى الفيض تخدم نظرية التثليث عند النصارى خدمة لانظير لها . فانهم يقولون : ان الله خلق الكلمة [العقل] وبواسطة الكلمة خلق كل شىء . ففى الأصحاح الأول من يوحنا : « فى البدء كان الكلمة ، والكلمة كان عند الله » [يو ١ : ١] يعنون بالكلمة عيسى بن مريم عليه السلام . ويجعله الكاثوليك والبروستانت : الها ثانيا . ويقولون : ان الله قد فوض اليه أمر العالم ، ودفع اليه كل سلطان فى السماء وعلى الأرض [يو ٥ : ٢١ متى ٢٨ : ١٨]

هذه هى نظرية الفيض . فهل هى تدل على أن الله يعلم الكليات والجزئيات ؟ انها لاتدل على العالم بالكليات والجزئيات . والدليل على أنها لاتدل : أن المنبثق لايعلم شيئا . انهم يقولون : ان العقل قد انبثق عن الله . ونحن نعلم انهما اذا كانا شيئا واحدا . ثم حدث الانفصال بالانبثاق . فان مايعلمه الله يعلمه العقل . لأنهما شىء واحد ـ كما يزعمون ـ وحيث أن العقل لايعلم ـ وهو منبثق ـ كما يزعمون ـ فاذن الله ـ تعالى عما يقولون علوا كبيرا ـ لايعلم شيئا . واذا ثبت أن الله يعلم ـ وهذا صحيح ـ يثبت أن نظرية الفيض نظرية باطلة . ومما يؤكد أنها تنفى علم الله بالكليات والجزئيات : انهم يدعون أن الله صدر عنه العقل الفعال . وصدر عن العقل النفس الكلية . وصدر عن النفس الهيولى الأولى . وصدر عن الهيولى الطبيعة الفاعلة . وصدر عن الطبيعة الجسم المطلق ، وصدر عن الجسم عالم الأفلاك ، وصدر عن عالم الأفلاك =

... ...

= العناصر السفلى كالنار والهواء والماء والأرض ، وصدر عن العناصر ، المعادن والنبات والحيوان .

ونحن نعلم أن الصادر عن شيء بالانبثاق منه والتولد والانفصال ، تكون فيه نفس طبائع الشيء الذى انفصل عنه . فهل الافلاك عاقلة وتعلم ما فى الغد ؟ وهل النار عاقلة وتعلم ما فى الغد ؟ وعلى ذلك فالفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم يلزمهم أن الله لايعلم الكليات والجزئيات . وهذا ما فهمه الامام الغزالى عنهم بالسليقة ، ولم يستطع أن يعبر عن رأيهم بما عبرنا به . ولم يخرج ابن سينا من نفى العلم - وهذا هو الحق - فقد الزمه مذهب اخوانه من الفلاسفة وهو انكار العلم بتاتا . لاعتقاده أن المبدأ الأول عقل ومعقول وعاقل ، والكل واحد .

لكن ابن سينا وهو يحاول اقناع المسلمين بفلسفة الاغريق ، كان يخاف على نفسه من المسلمين أن يصفوه بالكفر . ولخوفه اتبع طريقة القول فى كتاب ، وضده فى كتاب آخر ، كما فعل الغزالى فقد ذم الفلسفة فى كتاب ومدحها فى كتاب آخر . واتبع طريقة لى العبارة وغموضها ، حتى ييأس العامى عن فهم مراده ، فيتركها . ويفر بذلك من تهمة الكفر . ففى كتاب النجاة يصرح بأن الله يعلم الجزئيات علما غير زمانى بالأسباب التى تؤدى الى النتائج . ويصرح : بأن الأسباب بمصادمتها وتأثير بعضها فى بعض ، تؤدى الى أن توجد عنها الأمور الجزئية . هذا تصريحه . ولماذا لايقول : يعلمها علما زمانيا ؟ فان من لوازم العلم بالجزئى أن يقع فى مكان محدد ، وزمان محدد فقد قال تعالى : « وعنده مفاتح الغيب لايعلمها الا هو ، ويعلم ما فى البر والبحر . وما تسقط من ورقة الا يعلمها . ولاحبة فى ظلمات الأرض ، ولا رطب ولا يابس ، الا في كتاب مبين » [الأنعام ٥٩] وما فى البر والبحر محدد بمكان وزمان . وسقوط الورقة له مكان وزمان . وهكذا . وتصريحه بأن الاسباب بمصادمتها وتأثير بعضها فى بعض ، تؤدى الى ان توجدعنها الأمورالجزئية : هذا هو الفيض بأسلوب ملتوى . وعلى ذلك فحكم الغزالى على الفلاسفة بالكفر لانكارهم علم الله بالجزئيات : هو حكم الله عز وجل على الملحدين فى أسمائه وصفاته . ولماذا لايكفر ابن سينا وهو يقول بقول أرسطو : العاقل والمعقول والعقل واحد ؟ =

ثم من الأخبار ما يعقبه العلم الضرورى وهو خبر التواتر وله شرائط منها : أن يكون خبرا عن محسوس . وأن يكون المخبرون عن ذلك المحسوس عددا كثيرا ، ليسوا عددا تقوم بهم الشهادة . فاذا اخبرونا وقع لنا العلم الضرورى بخبرهم ، وان كانوا قد أخبروا عن مخبرين ، فلابد من أن يستوى أطراف ذلك الخبر ووسائطه . وبذلك الخبر علمنا البلاد النائية عنا ، وعلمنا الوقائع والدول . وطريق حصول العلم بهذه الأخبار ليس بحكم العقل ، وانما هى عادة اجراها الله تعالى ، ولو خرق الله العاده لجاز أن يخبر هؤلاء وقد استوفوا شرائط التواتر ثم لايحصل العلم .

ولو رام قادح أن يقدح فى هذا بأن يقول : الواحد اذا اخبر لم يفد اخباره علما ، فانضمام خبر غيره الى خبره ، لايحيل حكم الخبر الأول ، فانه لا يحصل العلم . وهذا باطل ، لأن حصول العلم بعد خبر التواتر ، انما بحكم العادة . والعادات توجب اشياء كان يجوز وجود غيرها . الا ترى أن قيام رجل واحد فى وقت معين ، جائز . ولو حدثنا أهل بلد قاموا فى وقت واحد حتى لايوجد فيهم قاعد من غير داعية دعتهم الى ذلك ، كصلاة قاموا فيها ، أو أمير دعاهم الى ذلك ، لعلمنا أن هذا الخبر كذب وان كان كل واحد منهم كان يجوز أن يقوم منفردا ، فاجتماعهم كلهم على القيام

= وقد دافع ابن رشد فى كتابه فصل المقال عن الفلاسفة بقوله : انهم « يرون أنه - تعالى - يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا » وقد دافع بما ليس بدفاع . لأن المسلمين يقولون : ان الله ليس كمثله شىء - لا فى الذات ولا فى الصفات . فالله يعلم وليس لوسائل علمه مثل ولا نظير فعلمه ليس مجانسا لعلم البشر . : أن الانسان يعلم عن طريق الاحساس والتخيل ، والله يعلم على وجه التعقل . فان هذا القول ينقضه ويرده : أن ليس لله مثل فى علمه ، حتى نقول باحساس أو تخيل أو تعقل . انه على المسلم أن يعترف بأن الله واحد وليس جسما ، ولا مثل له وصفاته أيضا لامثل لها . ولايبحث فيما وراء ذلك ، لأن الاعتقاد فى تحديد ذات الله وصفاته على آيات الكتاب الكريم .

على الوجه الذى ذكرناه قد غير ذلك الحكم ، كذلك نعلم كذب من أخبرنا عن خرق عادة ، مثل أن يقول لنا أن « دجلة » قد انقلبت لبنا ، وانقلبت الجبال ذهبا فقد تقدم أن شرائط المخبرين أن يكونوا عالمين ضرورة وحسا ، لما أخبروا عنه . ولو اخبرونا عن معلوم نظرا ، لما يحصل لنا العلم باخبارهم كما لاتوصل إخبار المخبرين لنا عن حدث العلم ، وان كانوا عدد تواتر حين أخبروا عما علموه نظرا .

ومن شرطها أيضا : أن يصدر عن أقوام يزيد عددهم على مبلغ يتوقع منهم التواطؤ على الكذب . وكل عدد يشترط فى الشهادة ، فانه غير موصل الى العلم ، وكذلك الشهود لو كثروا عند الحاكم لم يوقع له العلم ، لامكان التواطؤ وكل ذلك راجع الى العادة . والمصير فى ذلك حصول العلم ، الا ترى أن المخبر يخبر بخبر عن محسوس ، فيشكك فى ذلك الخبر ، ثم يخبره ثان وثالث ورابع وهو متشكك ، حتى يحصل له العلم ولاينكره أن يتشكك فيما أخبروه به ، فان انضبط عددهم ، علم أن ذلك هو أول مراتب عدد التواتر ، وان حدثه مثلهم فى عددهم عن أمر احسوه ، فلم يقع له العلم باخبارهم ، فنعلم أن ذلك كان لأن المخبرين كاذبين . ولولا حصول الكاذبين فيهم ، لحصل العلم . وكذلك ان ترددت الاعصار وكثر الناقلون عن الناقلين فان الشرائط المشترطة فى الناقلين الأولين مشترطة فى هؤلاء حتى تستوى الاطراف – كما قلناه – والوسائط .

ولايشترط فى خبر التواتر من العدالة ، مايشترط فى أخبار الآحاد ، بل لايشترط أن يكونوا مسلمين ، فان الكفار لو أخبرونا عن أمر حدث فى بلادهم ، وكانوا قد احسوا ذلك ، لحصل لنا العلم بخبرهم ، وان كانوا أهل ملة واحدة ، وكذلك لايشترط الا يكونوا تحت ذلة وقهر كما تشترطه اليهود ، روما منهم القدح فى معجزات نبينا عليه السلام . فاذا ثبت أن خبر التواتر محصل للعلم الضرورى ، فما سواه

من الاخبار لايحصله من حيث هو خبر ، ولاينكر أن أن يكون المخبر صادقا فى خبره ، وان كان واحدا لاخباره عما علم ضرورة كقوله لنا : الضدان لايجتمعان . أو علم بدليل عقلى كقول القائل : الجوهر لايصح انقسامه ، أو يكون القائل قد أيدت قوله معجزة نبى . وكذلك اذا نقل ناقل عن رسول الله ﷺ خبرا ، فتنقته الأمة بالقبول وأجمعوا على صدقه ، فانا نعلم الصدق بالاجماع المنعقد ، واذا كان الخبر لم يرد على طريق التواتر ولا اقترن به . وان كان خبرا حادثا نعلم به صدق المخبر ، فانه خبر لا يعقب علما لكن تتبعه غلبة الظن ، ويسمى خبر آحاد ، سواء نقله واحد أو جماعة . واذ قد مضت الاشارة الى تقسيم الأخبار لتوقف الامامة عليها ، فينبغى أيضا أن يشار الى معنى الاجماع ، لأن لامامة أيضا مفتقرة اليه فنقول اذا أجمع العلماءعلىحكم شرعى ، فلايخلو أن يكون ذلك الحكم معلوما عندهم على القطع أو مظنونا . فان كان معلوما فهو المقصود ، وإن كان مظنونا كان ذلك باطلا ترده العادات . لأن اجتماع كثيرين من العلماء على معتقدهم هو فى نفسه مظنون ، وهو عندهم معلوم ، من غير أن يختلج لواحد منهم ريب ، أو يداخله شك بعيد فى العادات .

ولهذا قوى رأى من يرى أن اللغات توقيف ، وأنها لم تصدر عن اصطلاح لأن اصطلاح الأمة جميعا على أمر واحد يتفقون عليه ولايختلفون فيه بعيد فى العادات . فاما أن تكون موقوفة معلومة مأخوذة عن الأنبياء ، وأما ان يكون ذلك الاصطلاح المتفق عليه فى زمن تنخرق فيه العادات ــ وهى عصور الأنبياء صلوات الله عليهم .

واعلم : أن العلماء اذا اختلفوا فى نازلة فحللها بعضهم وحرمها الآخرون ، فان تلك المسألة ليست قطعية ، وانما هى اجتهادية . فان قيل : اجعلوا اجماع العلماء على القول بحدث العالم دليلا على صدقهم .

فالجواب عن ذلك : انا مكلفون فى الشرع اسناد العقائد الى الأدلة العقلية التى شانها الاطراد . والاجماع وان كان قاطعا فى الشرع ، فانه انما ثبت بحكم جرى العادة . العادات قد تنخرق ، والأدلة العقلية مدلولاتها ليست كالأدلة السمعية . لأن الدليل السمعى متوقف على أمر واحـــد لايتجاوزه . ورأى الامام ان اجماع سائر الأمم كاجماع هذه الأمة . وفى هذا عندى بعد . لأن اليهود والنصارى قد أجمعت على أحكام لاتشهد لهم انهم عالمون بها ، حين اخبر الله عنهم انهم يحرفون الكلم عـــن مواضعه (١) .

فصــــل
فى ابطال النص واثبات الاختيار

قال الإمام أبو المعالى : **« ذهبت الامامية الى أن النبى ﷺ نص على تولية على بن أبى طالب رضى الله عنه على الامامة من بعده ، وان من تولاها ظالم له ، ومستاثر بحقه »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : يقال لهؤلاء هذا موطن لاتجوز فيه الأدلة العقلية . وانما يتوقف على السمع .والسمع ههناانما هوخبررسول الله ﷺ فلا تخلوا من ان تقولوا : انكم علمتم ذلك بخبر تواتر ، أو بخبر آحاد . فان قلتم : انه خبر تواتر فقد ابعدتم ، اذ لو كان خبرا متواترا لعلمه اصحاب رسول الله ﷺ ولو علموه لبادروا الى العمل به ، وان كان خبرا آحاد فمن رأيهم أن أخبار الآحاد لاتوجب العمل ، ثم ان باهتوا واستمروا على قولهم انه كان ذلك الخبر متواترا ، قوبلوا بادعاء التواتر

---

(١) انظر كتابنا : نقد التوراة ـ أسفار موسى الخمسة ـ نشر الكليات الأزهرية بمصر .

فى تولية « أبى بكر » ولايجوز لمنصف أن ينكر افضاء الخبر المتواتر الى العلم ، اذ لو قال بذلك قائل ، لوجب أن يتشكك فى وجـود « بغداد » و « مكة » ونحو ذلك .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : قد ابديتم قاطعـ فى منع الامامية من ادعاء النص . فهل تعلمون عدم النص على « على » ـ عليه السلام ـ (١) أم تستريبون فيه » ؟ الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : النص المدعى لايخلو من أحد وجهين : اما أن يكون نصا متواترا وذلك مردود . لأن الأمور العظيمة والمحافل المشهودة لاتنكتم ، بل تنبعث الدواعى فى مجـــرى العادة الى نقلها . ألا ترى أن تولية « أبى بكر الصديق » ـ رضى الله عنه ـ لـــم تنكتم ، بل نقلت نقلا متواترا . ومن ادعى أن النص كان على « على » فى مجمع من الصحابة ، ثم كتم ، هو بمنزلة . من قال : ان القرآن عورض وكتمت معارضته .

وهذا طريق الى التشكك فى النبوة . وكل رأى فى الامامه يجر الى ابطال النبوة : فهو الباطل . وان ادعوا خبرا لم ينقل تواتر ، فـــانا نعلم أنه باطل ، لأن أصحاب رسول الله ﷺ ورضى الله عنهم أجمعوا على تقديم « أبى بكر » فعرفنا باجماعهم أن ادعاءهم ذلك الخبر باطل ، وان ساموا أن نعمل بخبرهم كما يعمل سائر الآحـــاد ، قلنا : اخبـــار الآحاد انما يعمل بها اذا صحت ولم يعارضها أمر يبطلها . وخبركـم المدعى ، قد انعقد اجماع الصـحابة على خلافـه [وهـذا] دليل على بطلانه .

---

(١) عليه السلام : ط

ولما ظهرت الحجة على « الامامية » فى ادعاء النص ، لجؤوا الى أخبـــار فى الثنـــاء على « على » ـ رضى الله عنه ـ وأستقرءوا منها امامته ٠

منها : ماروى عن النبى ﷺ أنه قال : « أنا أولى بالمؤمنين من انفسهم ، فمن كنت مولاه فعلى مولاه » وهذا الحديث من أخبار الآحاد ٠ والمولى متعدد المعانى ، فقد يراد به الناصر : كما قال تعالى : « نعم المولى ونعم النصير » [الانفال ٤٠] والمعنى : من كنت ناصره ف «على» ناصره ، ثم هذا ليست فيه تولية له ، لان ذلك كان قولا منه فى حيـاته ﷺ ، وعلى رضى الله عنه لم يكن واليا فى حيـاة رسـول الله ﷺ حتى يستصحب له ذلك بعد وفاته ٠

وكذلك يستروحون الى ما روى عنه ﷺ أنه قال لعلى : « أنت منى بمنزلة هارون من موسى » وهذا الحديث له سبب ، وهو أن النبى ﷺ لما خرج الى غزوة تبوك ، استخلف عليا رضى الله عنه على «المدينة» فشق على « على » تخلفه عن رسول الله ﷺ فكافئه عنه وأنزله منه منزلة هارون من موسى ، لوجهين :

أحدهما : لقرابته منه ٠

والثانى : لانه خلف رسول الله ﷺ فى « المدينة » عند الخروج الى هذه الغزوة كما خلف هارون من موسى ـ على نبينا وعليه السـلام ـ حين خرج الى التيه ٠

ثم ان هارون مات فى حياه موسى ، فلم يل أمرا بعد موسى ، ثم هذه الاحاديث يعارضون بمثلها فى « ابى بكر الصديق » ـ رضى الله عنـه ـ لانه صلوات الله عليه استخلف ابا بكر على الصلاة ٠ وكان ذلك منبـه تنبيها على تقديمه للخلافة وتنبـه فى ذلك عمر رضى الله عنـه ، حين

تشاورا ، وكان من قول « الحباب بن المنذر » فى السقيفة » بما كان .
فقال عمر رضى الله عنه لمن حضر هنا لك : أتعلمون أن رسـول الله ﷺ
قال : « لايؤم ذو سلطان فى سلطانه » ؟ قالوا : نعم ، قال : أتعلمون
أن رسول الله . ﷺ قدم أبا بكر للصلاة ؟ قالوا : نعم . فقال : أرأيتم أن
قدمتم غير أبى بكر أتعزلون أبا بكر عن الصلاة ، وقد قدمه لها رســـول
الله ﷺ أو تتركوه يصلى دون أن يصلى مقدمكم ، فترتكبون نهى رسول
الله ﷺ لا يؤم ذو ســلطان فى سـلطانه ؟ فعنـد ذلك أصـغوا الى كلامه ،
واجمعوا على تقديم أبى بكر رضى الله عنه .

وقد قال ﷺ « يأبى الله والمسـلمون الا أبا بكـر » وقال « اقتدوا
باللذين من بعدى : أبى بكر وعمر » .

ثم اجماع المسلمين على تقديم أبى بكر ، واختيار أبى بكر لعمر
رضى الله عنهما . ووضع عمر الخلافة فى رجل من ستة . واجماع أصحاب
الرسول ﷺ عنى « على » كل ذلك معرف بصحة الاختيار ، لأن الاجماع
معصوم .

فصـــل

فى الاختيار وصفته ، وذكر ماتنعقد الامامة به

**قال الإمام أبو المعالى : « اعلموا : انه لايشترط فى عقـــد
الامامة الاجماع ، بل تنعقد الامامة وان لم يجتمع اهل الحل والعقد على
عقدها (١) » الى آخر قوله قال**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : بين رضى الله عنه أنهـــا
لايشترط فى عقدها اجماع كل من يحل ويعقد ، لأن أبا بكر لما انعقدت

(١) وان لم تجمع الأمة على عقدها : ط .

خلافته فى « سقيفة بنى ساعدة » باتفاق من حضر ذلك من الصحابة ، مضى فى تنفيذ الأحكام لحينه ، وانتدب الى النظر فى مصالح المسلمين لوقته ، ولم يتريث حتى يخاطب من فى الأقطار النائيه من أصحاب رسول الله ﷺ .

ثم ان الامامه لو عقدها رجل واحد ، ثم توبع على ذلك ، ووفق ، لانعقدت . ومن العلماء من يشترط فى ذلك أن يكون هنالك شهود لئلا يدعى أن الخلافة قد انعقدت له قبل هذا العقد الثانى سرا ، فربما أدى ذلك الى فساد . واذا كان النكاح يحضره الشهود والامامة أعلى رتبة منها ، فوجب الاعلان بها . والامام لم يرد ذلك أمرا لازما ، اذ لم يشهد له عقل ولا سمع ، ولكن الذى عندى : أن الامامة مهمة اذ تنضبط بها المصالح وتأمن السبل ، ويجاهد العدو ، فالاعلان بها أولى من الاسرار .

فصل

فى عقد الامامة لشخصين

قال الإمام أبو المعالى : « ذهب اصحابنا الى منع عقد لشخصين فى طرف العالم ، ثم قالوا : لو اتفق عقد عاقدى الامامة لشخصين ، لنزل ذلك منزلة تزويج وليين امرأة من زوجين ، من غير أن يشعر أحدهما بعقد الآخر » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : كما لايجوز أن يزوج امرأة واحدة رجلان فى وقت واحد ، كذلك لايجوز عقد الخلافة لامامين فى وقت واحد ، لأن الفساد كان يلحق المسلمين فى ذلك ، لانهما قد يختلفان فى الاراده . والاختلاف فى الارادة مفسده . وعليه انبنت مسألة

الوحدانيه ، فلا يجوز ذلك فى بلد متقارب الخطب ، لما يكون فيه من الفساد المذكور .

ورأى الامام أن البلاد اذا تباعدت ، جاز عقد الامامين ، لان الفساد المخوف مع اقتراب البلاد يؤمن هنا لك .

فصل

فى خلع الامام

قال الإمام أبو المعالى : « من انعقدت له الامامة بعقد واحد ، فقد لزمت ، ولايجوز خلعه من غير تغير وحدث أمر »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح كما ان عاقد النكاح اذا عقده ، لم يجز حل ذلك العقد ، من غير أمر يوجب حله . وأما اذا فسق وخرج عن حكم الائمة فحكم أهل الحل والعقد أن يعظوه ، ويسددوه ، وان خلع نفسه مضى ذلك ، وان خلع وامكن ذلك فعل .

وأما الحسن رضى الله عنه فان انخلاعه كان تصديقا لقول رسول الله ﷺ له : « ابنى هذا سيد عسى الله أن يجمع به بين طائفتين عظيمتين من المسلمين » فبادر الى ذلك مع أنه استشعر من نفسه عجزا أجاز له انحلاله وانخلاعه عنها .

فصل

فى شرائط الامامة

قال الإمام أبو المعالى : « من شرائط الامام ان يكون من أهل الاجتهاد ، بحيث لايحتاج الى استفتاء غيره فى الحوادث »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : فدل على أن العلم شرط فى الملك ، لقوله تعالى :« ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا . قالوا : أنى يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال ؟ قال : ان الله اصطفاه عليكم ، وزاده بسطة فى العلم والجسم » [البقرة ٢٤٧]
ألا ترى الى فقه أبى بكر – رضى الله عنـه – فى قتاله أهـل الردة ، واحتجاج أصحاب رسول الله ﷺ [فانه لما احتج المانعون لقتلهم ، بقوله عليه السلام] : « أمرت أن أقاتـل النـاس حتى يقولوا : لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا منى دمائهم وأموالهم ، الا بحقها وحسابهم على الله » قال – رضى الله عنه – : « ومن حقها الزكاة . والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة » وهذا غاية المجتهد فى الاجتهاد ، لأن الله جـل وعز لما فرق الصلاة والزكاة ، وكان تارك الصلاة يقتل ، فكذلك تـارك الزكاه يقتل . وقال تعالى : « فان تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة ، فخلوا سبيلهم » [التوبة ٥] فلم يغمد السيف عنهم بمجرد التوبة عن الكفر ولا بالصلاة حتى يؤتوا الزكاه . وكذلك فقه عمر فى تقديم أبى بكر – على ماسبق بيانه – وكذلك عثمان .

وأما أمير المؤمنين على رضى الله عنه . فالعجب العجاب ، الا ترى أنه لم يوجب على من كان أمد حملها من النساء ستة أشهر حدا ، استقراء من قوله تعالى : « وحمله وفصاله ثلاثون شهرا » [الأحقاف ١٥] وقوله تعالى : « والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين » [البقرة ٢٣٣] واذا أسقطنا أربعة وعشرين شهرا من ثلاثين شهرا ، بقيت ستة أشهر .

وروى رضى الله عنه أن رجلين جلسا لياكلا ، وكان عند أحدهمـا خمسة أرغفة وعند الثانى ثلاثة أرغفة ، فمر بهما رجل راكبا ، فاستنزلاه لياكل معهما ، فنزل وأكل معهما حتى نفدت الأرغفة ، ثم دفع اليهمـا ثمانية دنانير ، فاخذ صاحب الخمسة الأرغفة منها خمسة ، ودفـع

الى الصاحب الذى له ثلاثة أرغفة ، ثلاثة دنانير . فقال له صاحبه : أنما أعطاها لنا عنى السواء . فاعطنى أربعة وخذ أربعة ، فأبى عليه . ثم جاءا الى أمير المؤمنين على بن أبى طالب ـ رضى الله عنه ـ وذكرا له ذلك . فقال لصاحب ثلاثة الأرغفة : خذ من صاحبك ما أعطاك . فقال له ياأمير المؤمنين : ما أريد الا الحق . فقال لصاحب الخمسة الأرغفة خذ من تلك الدنانير سبعة ، وادفع اليه دينارا واحدا . فقال له : ياأمير المؤمنين أنا لم أرض أن اخذ منه ثلاثة دنانير ، وتقضى لى أنت بدينار واحد ؟ . فقال : فعلت ذلك لانك طلبت أن اقضى بالحق . وهذا للحق . فقال له : بين لى ياأمير المؤمنين . قال له : نعم الم يكن لك ثلاثة أرغفة اذا قسمت أثلاثا كانت تسعة ، وكان لصاحبك خمسة أرغفة اذا قسمت أثلاثا . كانت خمسة عشر ، واذا جمعنا خمسة عشر وتسعه كان ذلك أربعة وعشرون . فنعمل على أنكم تساويتم فى الأكل ، اكل كل واحد منكم ثمانية من تلك الأثلاث ، كان لهذا خمسة عشر ، أكل منها ثمانية ، وبقى سبعة ، أكلها الضيف ، فله بازائها سبعة دنانير . وكان لك تسعة أكلت منها ثمانية ، وبقى واحد أكله الضيف ، لك بازائه دينار . فقال : رضيت ياأمير المؤمنين .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومن شرائط الامامة أن يكون الامام متهديا (١) الى مصالح الأمور وضبطها » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لا شك فى أن الكفاية والاضطلاع شرط فى الامامة ، لأنه تحمل عظيما وتجشم كبيرا ، فلابد له

---

(١) متصديا : ط

من القدرة على ضبط الأمور ، وعلى مكافحة العدو ، وعلى اقامة الحدود لايخور عند ضرب الرقاب ، ولا يتهيب تنكيل العصاة ، لابد من ذلك .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومن شرط الامـــامة الـورع والعدالة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا كانت العدالة شرطا فى صحة الشهادة ، فلأن تكون شرطا فى الامامة أولى .

قال الإمام أبو المعالى : « ومن شرائطها عند أصحابنا : أن يكون الامام من قريش ، اذ قال رسول الله ﷺ : « الأئمة من قريش (١) وقال : « قدموا قريشا ولا تتقدموها » (٢) وهذا مما يخالف فيه بعض الناس وللاحتمال فيه عندى مجال »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اتفاق أصـــحاب النبى ﷺ على تقديم قرشى . وماكان من معارضتهم فى ذلك للأنصار ، وقول قريش لهم : « نحن الأمراء وأنتم الوزراء » دليل قوى على قصر الامامة على قريش ، وان قدم غيرهم فلتعلق بدليل شرعى .

ذكر أن الفقهاء بـ « قرطبة » ـ حرسها الله ـ حين سام « عبد الرحمن ابن أبى عامر » المؤيد بالله « هشام بن الحكم » أمير المؤمنين فى أن يعهد له بالخلافة ، فشووروا فى ذلك ، فسامحوا فيه أخذا بقول النبى ﷺ : « لاتقوم الساعة حتى يخرج رجـل من قحطـان ، يسوق الناس بعصاه » وكان « ابن أبى عامر » المؤيد بالله معافر يا قحطانيا .

---

(١) رواه أحمد فى المسند

(٢) رواه الطبرانى وأبو نعيم ، مرفوعا

ولابد للامام أن يكون مسلما . واذا اشترطنا ورعه ، فاحرى وأولى أن نشترط اسلامه .

والمرأة لايجوز أن تكون اماما ، لأنها لا أيد لها ، ولا قوة . وهى أيضا تفوتها أحكام من أحكام السلطان ، منها أنها لاتعقد نكاح امراه ، وغير ذلك . مما يرجع الأمر فيه الى الائمة ، ومنها أنها لاتجوز شهادتها فى الحدود وما جرى مجراها . وقد اختلفت العلماء فى جواز كونها قاضية فيما تجوز شهادتها فيه .

فصــل

فى القول فى امامة أبى بكر وعمر وعلى وعثمان رضى الله عنهم أجمعين

قال الإمام أبو المعالى : « اما امامة أبى بكر رضى الله عنه فقد ثبتت باجماع الصحابة ، فانهم أطبقوا على بذل الطاعة له والانقياد لحكمه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا معلوم بالتواتر فما أحد من أصحاب رسول الله ﷺ الا وقد أطاعه واتبعه . وعلى رضى الله عنه غزا بالجيش الذين توجهوا لقتال بنى حنيفة وقتل « مسيلمة الكذاب » وتسرى بالجارية التى عينها فى تلك الغزوة . وهى أم محمد ابنه الذى شهر بالنسب اليها .

وادعاء الروافض على « أبى ذر » و « عمار » و « صهيب » أنهم لم يبايعوه كذب بحت . ولو كان ذلك لنقل الينا نقلا متواترا ، كما نقل الينا ارتداد من ارتد من العرب ومنع الزكاة وماكذب فيه الروافض على « على » من أنه أبدى شماسا وشراسا فى عقد البيعة فكذب صريح ،

لكنه رضى الله عنه لم يشاهد سقيفة بنى ساعدة ، لأن الحزن كان قد وقده وحبسه فى بيته . وكان رضى الله عنه مدلها قد شغله الثكل برسول الله ﷺ . ثم بايع أبا بكر مبايعة مشهودة بحضوره .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : دلوا على كونه مستجمعا لشرائط الامامة . قلنا : فى ذلك مسلكان : أحدهما الاجتزاء بالاجتماع (١) على امامته » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اتفاق أصحاب رسول الله ﷺ على تقديمه وتفويض النظر فى أمور المسلمين اليه ، أقوى دليل على أنه استجمع لشرائط الامامة ، فان الاجماع معصوم من الزلل . وأى ذلك أعظم من تقديم من لايصلح للامامة .

ذاكرت مرة رجلا ظاهريا لا يقول بالقياس . وقلت له : أعلمت أن أبا بكر رضى الله عنه كان تقديمه بالقياس ، لأن أصحاب رسول الله ﷺ قالوا حين قدمه رسول الله ﷺ للصلاة : رضينا لدنيانا من ارتضاه رسول الله ﷺ لديننا ، فقاسوا الامامة الكبرى على الامامة الصغرى ، فكيف تطيب نفس مسلم بان يقول : ان تقديم أبى بكر كان خطأ ، حيث كان بالقياس ؟ فلم يأت بجواب .

ثم ان ابا بكر رضى الله عنه استجمع شرائط الامامة ، فانه كان قرشى النسب تيميا . وكان عالما بالاجتهاد ، وتقدم ما كان من فقهه فى حال أهل الردة . وكذلك ورعه رضى الله عنه نقل الينا وصح لدينا بالوجه الذى صح عندنا [به] جود حاتم وشجاعة على بن أبى طالب ، وكفى

---

(١) الاجتزاء : ط

بتقديم رسول الله ﷺ له للصلاة واختياره له من دون سائر الصحابة .
وكذلك نجدته . وشهامته ثبتت بقتاله أهل الردة ، ومضاؤه فى ذلك على علم وبصيرة .

وكذلك عمر رضى الله عنه كان مستحقا للامامة مستجمعا لشرائطها ، وكان قرشيا رضى الله عنه وبه مد الله اطناب الاسلام وعلى رجله ، ثل ملك كسرى . وفى أيامه فتح معظم الشام ومصر .

كانت عائشه رضى الله عنها تقول : كل من رأس عمر ، علم أنه خلق عناء للاسلام .

وكذلك عثمان رضى الله عنه كـان مستجمعـا لشرائط الامامة وكان قرشيا فقيها ، ورعا مكتفيا ، وفى ايامه فتحت القيروان وافريقية وكان تاليا للقرآن شهد له رسول الله ﷺ بالجنة .

وأما أمير المؤمنين على رضى الله عنه فانه المستجمع لشرائط الامامة بنسبه القريب من نسب رسول الله ﷺ وبعلمه البارع وورعه وزهده فى الدنيا وباقدامه وشجاعته .

وقد تبين أن تقديم ابى بكر رضى الله عنه كان بالاجماع وأن تقديم عمر كان بعهد أبى بكر اليه ، وأن تقديم عثمان كان باجتماع الخمسه من أصحاب رسول الله ﷺ الذين عثمان سادسهم ثم اجتماع الناس كافه على امامته .

وكذلك امامه على رضى لله عنه اتفق أصحاب رسول الله ﷺ عليه . ومن قال : ان الامامة له ، لم يجمع عليها . فقول باطل . لكن الفتن هاجت ، ووقع اضطراب بعد صحة امامته رضى الله عنه .

فصـــل

فى تفضيل بعض الصحابة على بعض

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : هـل تفضلون بعض الصحابة على بعض ، أم تضربون عن التفضيل ؟ قلنا : الغرض من ذلك ينبنى على منع امامة المفضول » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا قلنا بمنع امامة المفضول فان الخلفاء يترتبون فى الفضل وترتيبهم فى الامامة . فأفضلهم أبو بكر لانه أسبق الائمة ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم على .

وان قلنا بجواز امامة المفضول من حيث لم يدل عليه دليل عقلى ، ولا ورد فيه قاطع سمعى ، لكن تومىء اليه أخبار آحاد ، لقوله عليه السلام : « يؤمكم اقرؤكم » وكقوله . « أئمتكم شفعاؤكم » .

فكان المسألة انما هى مسألة اجتهادية وليست بقطعية . فالاغلب على الظن أن أبا بكر أفضل الخلائف بعد رسول الله ﷺ ثم عمر . وتعارض الظنون فى عثمان وعلى .

وقد توقف « مالك بن أنس » ـ رضى الله عنه ـ فى تفضيل أحدهما على الآخر ، وقد روى عن على بن ابى طالب رضى الله عنه أنه قال : « خير الناس بعد نبيهم أبو بكر ، ثم عمر ، ثم الله أعلم بخيرهم بعدهما »

فصـــل

فى قتل عثمان ظلما

قال الإمام أبو المعالى : « قتل عثمان ـ رضى الله عنه ـ ظلما . اذ كان اماما » الى آخر قوله .

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : الامام اذا نعقدت امامته ، لم يجز خلعه فضلا عن قتله . وكان مكانه من صحبة رسول الله ﷺ ومصاهرته بحيث لايخفى . لكن الرعاع والهمج تالبوا عليه ، ولم يكن لهؤلاء أن يقوموا عليه ، لأنهم ليسوا من أهل الحل والعقد ، لكن هؤلاء غلبوا على أهل الحل والعقد ، حتى قتل مهيدا مظلوما ـ رضوان الله عليه ـ ولم يكن أحد من ملأ الصحابة من رضى ذلك ولا أراده . وقد أقسم أمير المؤمنين على رضى الله عنه وهو البر الصادق . فقال : « والله ما قتلت عثمان ، ولا مالأت فى قتله »

فصل

فى الطعن على الصحابه

قال الإمام أبو المعالى : « قد كثرت المطاعن على أئمة الصحابة ، وعظم افتراء الروافض وتخرصهم » الى آخر قوله .

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : يجب على كل مسلم أن يتذكر مكان أصحاب رسول الله ﷺ منه ، ويعلم أنهم هم الذين اختارهم الله لصحبة نبيه ، وفضلهم على جميع الامة ، وزكاهم ـ صلوات الله عليه ـ وأثنى عليهم ، فقال : « خير القرون قرنى » فقد وجه الله الخطاب اليهم بقوله تعالى : « كنتم خير أمة أخرجت للناس » [آل عمران ١١٠] وقال تعالى : « محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار » [الفتح ٢٨] الى آخر السورة . فحق على كل مسلم أن يعرف لهم ذلك الفضل ويستصحب فيهم تلك العدالة . وان نقلت هنات فليلتمس لها أحسن التاويل ، لأن عدالتهم نقلت نقلا متواترا ، فلا يقدح فيها ما نقل نقل آحاد . وكل واحد منهم اجتهد مريداً للخير ، قاصداً للسداد .. فمنهم من أصاب ذلك ومنهم من أخطاه .

ورحم الله أمير المؤمنين على بن أبى طالب فان « قنيرا » حكى عنه انه لما انقضى يوم الجمل ، أمرنى أن أوقد مشعلة وأسير معه لأتصفح القتلى . فمر حتى وقف على « طلحة بن عبيد الله » رضى الله عنه فقال : اعزز على أبا محمد ان أراك معفرا تحت نجوم السماء ، وفى بطـــون الأودية احييت نفسى نفسى ، وقتلت معشرى الى الله ، استوى عجرى وبجرى وانى لأرجو أن يكون من الذين ، قال الله فيهم : « ونزعنا مافى صدورهم من غل اخوانا على سرر متقابلين » [الحجر ٤٧] وان لـم يكونوا هم فمن ذا يكونه ؟

فصـــل
فى حكم قتال على رضى الله عنه

قال الإمام أبو المعالى : « على بن ابى طالب كان اماما حقا فى توليته ، ومقاتلوه بغاة » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الذين بايعوا أمير المؤمنين عليا ثم قاتلوه ، لم يكن لهم ذلك ، لأن من انعقدت بيعته لاينبغى أن يخلع ، ولا أن يخرج عليه . لاسيما وعلى مستجمع لشروط الامامة . لكن أولئك فعلوا مافعلوه قاصدين للخير والسداد ، وان أخطأوه ولـــم يصيبوه .

والظن بعائشة رضى الله عنها ، لم يكن مشيها الى البصرة الا رغبة فى اطفاء نار الفتنة ، وتسكين الثائرة والواقعة بين المسلمين . وكان من الأمر يوم الجمل ماكان . وكذلك معاوية لم يخالف عليا الا ظنا منه أنه على الحق فى طلب عثمان .

والعصمة لاتشترط لواحد من الصحابة ـ رضى الله عنهم ـ فانهم بشر بصدد الخطأ والزلل . وأما من يشترط العصمة للأئمة من «الامامية»

نقول : لايفضى اليه العقل ، ولايدل عليه الشرع . ولو كانت العصمة واجبة للامام ، لانبغى أن تجب فى جميع جباته وعماله وقضاته . وبذلك كانت تصح العصمة للامام ، لانه اذا قدم من ربما أخطأ ، أو قصد الى الظلم ، لارتفعت عصمة الامام بتقديمه ظالما .

***

قال الإمام أبو المعالى : « فهذه - رحمكم الله وأصلح بالكم - **قواطع فى قواعد العقائد ، يستقل بها المبتدىء ، ويتشوف بها المنتهى الى جملة المصنفات . وقد تصرمت [بعون الله وتاييده (١)] والحمد لله رب العالمين » (٢)**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الامام أبو المعالى - رضى الله عنه - قد استوفى فى هذا الكتاب من الأدلة القطعية والحجج البرهانية ، مالم يتضمنه كتاب ، ولا اشتمل عليه ديوان . ولا يوجد فى حجمه وقدره ديوان ، هو أغزر منه فوائد وأكثر قوائم وفرائد .

ورحم الله الفقيه المتكلم « أبا العباس الزنقى » فانه أبدع فقال فى هذا الكتاب وأحسن :

من كان معنيا بأمر معاده	ومعيده . فعليه بالارشاد
فليعتصم بسبيله ودليله	من خيره الاصدار والايرد
وليعتمد أنوار قطعياته	فى ظلمة التمويه والالحاد .
عول عليه تدينا . فكفى به	ذخرا ليوم تجمع الاشهاد

... ...

ووافق الفراغ من هذه النسخة المباركه يوم الأحد الثانى والعشرين من شهر جمادى الآخرة ، سنة اثنتين وثمانين وسبع مائة . أحسن الله

---

(١) بعون الله وتاييده : ط

(٢) والحمد لله المشكور على افضاله له : ط

عاقبتها ، وغفر الله لكاتبها ، ولمن دعا له بالرحمة والرضوان ، ولجميع المسلمين بمنه وكرمه . والحمد لله رب العالمين . وصلواته على سيدنا محمد نبى الرحمة وشفيع الأمة ، وعلى آله وأصحابه وأزواجه وذريته وعشيرته الطيبين الطاهرين ، وسلم تسليما كثيرا . ورضى الله عن أصحاب رسول الله أجمعين ، وعن التابعين وتابعى التابعين لهم باحسان الى يوم الدين .

... ...

تم كتاب « شرح الارشاد الى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد » للفقيه المتكلم « أبى بكر بن ميمون . القرطبى » ـ رضى الله عنه ـ

وكان الفراغ من تحقيقه بعون الله فى « مصر » فى يوم الجمعة الثانى من جمادى الأولى ، سنة ألف وأربعمائة وسبعة من الهجرة الموافق اليوم الثانى من يناير سنة ألف وتسعمائة وسبعة وثمانين .

... ...

ملاحظة :

شارح الكتاب ذكر فى حديثه عن المعجزات الحسية للنبى محمد ﷺ ، **انه كان مقيما بـ « قرطبة »** ودعا لها بأن يحرسها الله ، وذلك فى زمن ذى الوزارتين ، الفقيه المحدث الكاتب « أبى عبد الله ، محمد ابن أبى الخصال » رضى الله عنه . **وذكر عن نفسه أنه لقى رجلا بـ « اشبيلية »** وهى بلدة من بلاد « الأندلس » .

د / أحمد حجازى أحمد على السقا

عنوان المراسلات :
(أ) ميت طريف مركز دكرنس دقلهية أو
(ب) ٣٩ شارع الزهور ـ عزبة مرسى ـ الزيتون ـ القاهرة .

المحتويـــات

الصفحة

الصفحة

الصفحة

رقم الايداع ٤٥١٧ / ٨٧

الترقيم الدولى ٩٧٧ – ٠ ٥ – ٠ ٥٧٦ – ٥